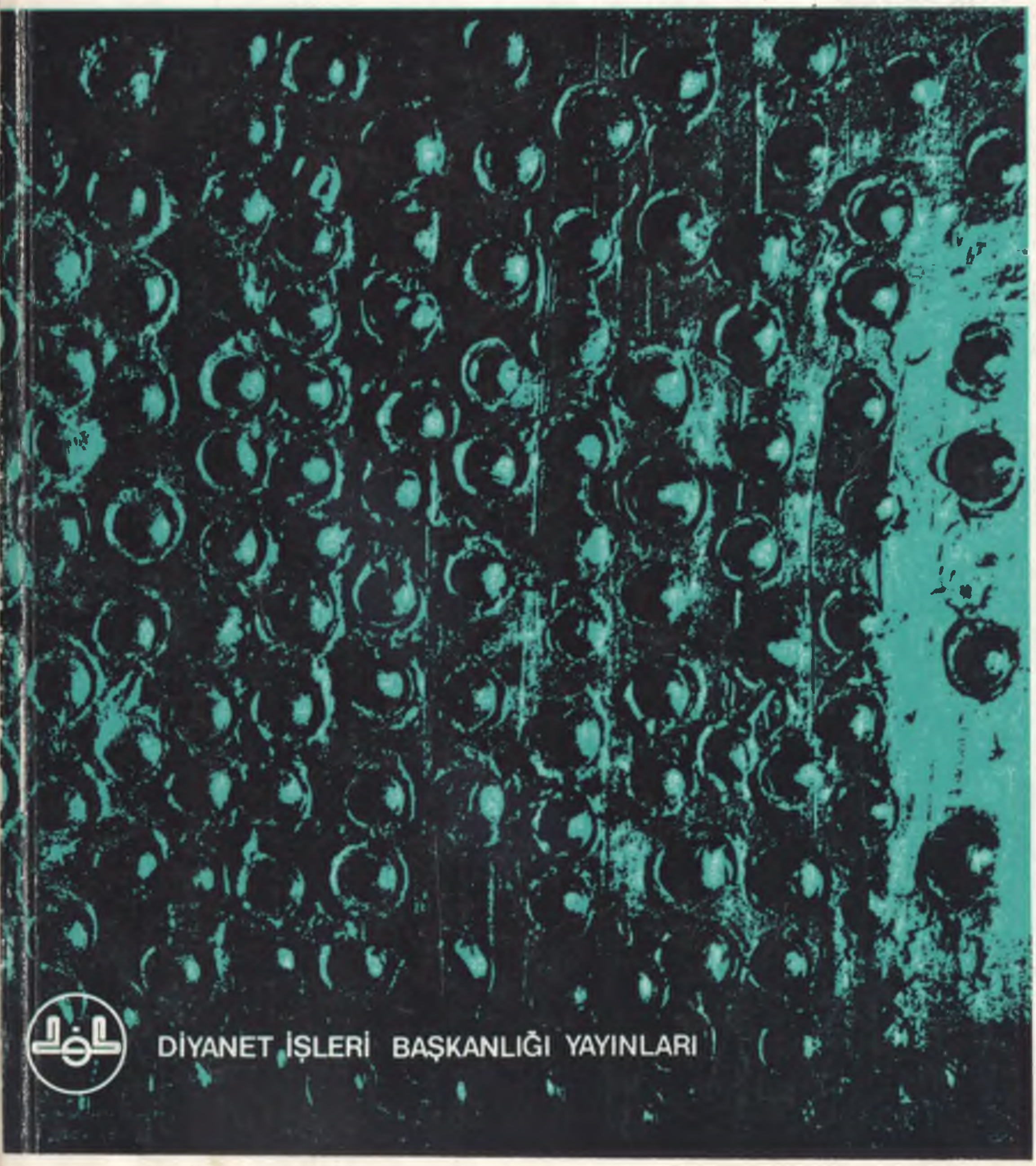
3. BASKI

TÜRK EDEBİYATINDA İLK MUTASAVVIFLAR

Prof. Dr. Fuad KÖPRÜLÜ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

Ord. Prof. Dr. FUAD KÖPRÜLÜ

TÜRK EDEBİYATI'NDA İLK MUTASAVVIFLAR

GEREKLİ SÂDELEŞTİRMELER VE BÂZI NOTLARA İLÂVELERLE YAYIMLAYAN

Dr. ORHAN F. KÖPRÜLÜ

ÜÇÜNCÜ BASIM

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ - ANKARA 1976

BİRİNCİ BASIM

İSTANBUL – MATBA'a-i Âmire – 1919

İKİNCİ BASIM

ANKARA – ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ – 1966

ÜÇÜNCÜ BASIM

ANKARA – TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ – 1976

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM

AHMED YESEVÎ'NİN MENKABEVÎ HAYATI

III. BÖLÜM

AHMED YESEVÎ'NİN TARİHÎ HAYATI

IV. BÖLÜM

AHMED YESEVÎ'NİN HALİFELERİ VE TARİKATI

VI. BÖLÜM

AHMED YESEVÎ, TE'SÎRLERİ VE TAKİPÇİLERİ

İKİNCİ KISIM

YUNUS EMRE VE TE'SÎRLERİ

VII. BÖLÜM

YÛNUS EMRE'YE KADAR ANADOLU'DA TÜRK EDEBİYATI

VIII. BÖLÜM

YUNUS EMRE'NİN HAYATI

IX. BÖLÜM

YÛNUS EMRE'NİN ESERİ

X. BÖLÜM

YÛNUS EMRE TE'SIRLERI VE TAKİPÇİLERİ

METİN DIŞI
NOTALAR, RESİMLER, SİLSİLE - NÂMELER

Notalar:

1. Gönül hayrān olubdur aşk‿elinden
   Ciğer püryān olubdur aşk‿elinden
2. Ey dervişler, ey kardeşler ne aceb derdim var benim
   Mecnun olmuş der görenler ne aceb derd-i zārım var şu benim
3. İdelim cevlân, kılalım seyrân
   Mest olup hayrân şeyh eşiğinde
4. Ben bu aşka düşeli, Allāh Allāh bilişeli
   Eli yeşil asâlı bize dervişler geldi
5. Tehî sanman siz beni dost yüzün görüb geldim
   Bâkî devlet rûzigâr dost yüzün görüb geldim
6. Allāh Allāh diyelim, Rahmet'ine banalım
   Bülbül gibi ötelim, Kerīm Allāh, Rahīm Allāh,
7. A Sultân'ım Sen var iken ya ben kime yalvarayım
   İsmin Ganī, Settār iken ya ben kime yalvarayım
8. Mecnun'a sordular Leylâ nic(e) oldu
   Leylâ gitti adı dillerde kaldı
9. Ayırma beni Sen'den Yaradan
   Düşüp ölürüm ben bu yaradan
10. Yar yüreğim yar gör ki neler var
    Bu halk içinde bize güler var
11. Rûm'da, ʿAcem'de âşık olduğum
    Yemen illerinde Veyse'l-Karānî
12. Ben yürürem yane yane, aşk boyadı beni kane
    Ne âkılem ne dîvâne, gel gör beni aşk neyledi

Resimler: Yesi'de Ahmed Yesevî'nin câmiʿ ve türbesi
Türkistan: Yesi şehri

Silsile - Nâmeler: 1. Yesevîye silsilesi
II. Zengî Ata silsilesi

3. BASIM HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

Ord. Prof. Fuad Köprülü'nün, 2. baskısı, 1966'da Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılmış olan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin 3. baskısı da yine ayni Başkanlıkça yayımlanmış bulunmaktadır. Bu yeni basımın dört beş yıllık bir geçmişi vardır. Önce Millî Eğitim Bakanlığınca "1000 Temel Eser" arasında çıkarılması düşünülen *İlk Mutasavvıflar*'ın, bu seri durdurulunca, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı tarafından Kültür yayınları arasında neşrine karar verilmişti. Bu karar üzerine bu yeni baskının tarafımızdan hazırlanması istenmiş ve karşılıklı şartlarda bir anlaşmaya varılması üzerine, 1973 sonlarında eser, baskıya verilecek bir hâle gelmişti. İşte bu sıralarda Diyanet İşlerinin bir yandan bana bir yandan da Başbakanlık Kültür Müsteşarlığına yaptığı ısrarlı başvurmalar karşısında, taraflar arasında varılan mutabakat sonunda 3. basımın da Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılması kararlaştırılmıştı.

İlk Mutasavvıflar'ın 2. basımının hazırlıklarına, merhum babamın sağlığında başlanmış ise de, geçirdiği bir trafik kazası neticesinde, kendisinin vakitsiz ölümü yüzünden, 2. basımın son tashihleri sayın Fevziye Abdullah Tansel tarafından yürütüldüğü gibi, bu basımın başındaki önsöz de yine Tansel'in kaleminden çıkmıştır. F. A. Tansel, bu yeni basıma da aynen aldığımız önsöz'ünde *İlk Mutasavvıflar*'ın 1918'de hangi şartlar altında yazıldığını, eserin o zaman Avrupa'da gördüğü büyük alâkayı ve Köprülü'nün çeşitli sahalarda yaptığı çalışmalarının[1] husûsiyetlerini gereği gibi belirttiği, ayrıca 2. basımda

---

[1] Tansel'in 2. basıma yazdığı önsöz (s. xv. not 2)' ünde verdiği Fuad Köprülü bibliyografyasına aşağıda kronolojik bir listesini eklediğimiz çalışmaların da ilâve edilmesi gereklidir :

S.N. Özerdim, *Bibliyografya – F. Köprülü'nün yazılarına ek ve bâzı düzeltmeler, Belleten*, 1966, c. XXX, s. 661-665; F. A. Tansel, *Memleketimizin acı kaybı Prof. Dr. Fuad Köprülü*, Belleten, 1966, C. XXX, s. 633-635; F.A. Tansel, *Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün yazıları için basılmış bibliyografyalar, Türk Kültürü*, Ankara 1968, C. VI. s. 543-556; Dr. Orhan F. Köprülü, *Prof. Fuad Köprülü için yazılmış bibliyografyalar ve bunlara bâzı ilâveler, Türk Kültürü*, Ankara, 1970, c. VIII., s. 616-620; Dr. Orhan F. Köprülü, *Fuad Köprülü bibliyografyasına yeni ilâveler, Türk Kültürü*, Ankara 1972, c. X. s. 1242-1245; Dr. Orhan F. Köprülü, *Köprülü Bibliyografyası'nda yeni gelişmeler, Türk Kültürü*, Ankara, 1975, c. XIV, s. 52-55.

tutulan yolu da açıkladığı cihetle biz fazla bir şey söylemeği lüzumsuz buluyoruz.

Biz burada sâdece *İlk Mutasavvıflar*'ı 3. basıma hazırlarken göz önünde tuttuğumuz hususları belirtmeğe çalışacağız. Sayın Tansel'in 2. baskıda tuttuğu yolu, esas itibariyle, benimsemekle beraber, onun 2. basımın dilinde yaptığı sâdeleştirmeği biraz daha ileri götürerek, bu seviyedeki bir eser ne kadarına elverişli ise o kadar sâdeleştirdik. Meselâ bugünün gençlerince anlaşılması güç olan müsteşrık kelimesi yerine, mânâsı hiç olmazsa karineyle çözülebilecek, şarkiyatçı kelimesini tercih ettik. Muakkip sözü yerine takipçi demeği uygun bulduk. Şark ve garp demiyerek doğu ve batıyı kullandık. 3. basımda dil bakımından yaptığımız değişikliklerin hemen hepsini bugün sağ olsaydı babam da kolayca benimserdi.

Bu baskıyı 2. basımdan ayıran farklardan birisi de Tansel'in yabancı eser ve makale adlarını orijinal şekilleriyle yazmak için gösterdiği gayreti daha ileriye götürmemiz olmuştur. Nitekim 2. basımda yazılışları türkçe olarak bırakılmış birtakım yabancı kitap ve makale isimlerini, bâzı istisnalar dışında, kabil olduğu kadar yazıldığı lisanda vermeğe çalıştık. *İslâm Ansiklopedisi*'nin Leyden ve Istanbul basımlarını birbirinden ayırdedebilmek için Leyden basımını *Encyclopédie de l'Islam* şeklinde yazdık.

2. basım hazırlanırken, merhum babamın 1919'dan sonraki yazılarından sâdece bir kaç tanesi eski notlara ilâve edilmişti [2]. *İlk Mutasavvıflar*'ı 3. baskıya hazırlarken daha bir çok nota yeni ilâveler yaptık. Böylece *İlk Mutasavvıflar*'ın bu yeni baskısı, sınırlı da olsa, ileriye doğru atılmış bir adım mâhiyetini aldı. Notlara yaptığımız ilâvelerde başlıca iki husus göz önünde tutulmuştur. İlk olarak, Prof. Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ın birinci basımından sonraki çalışmalarından, notlarla alâkalı kısımların neticelerini buraya aktardık ki, hayatta olsaydı, tabiatiyle çok geniş bir ölçüde olmak üzere, kendisi de, böyle hareket ederdi. Ayrıca kitabın notlarıyla alâkalı olup, başkaları tarafından yapılan çalışmaları da imkânlarımız dahilinde notların gerekli yerlerine yerleştirdik.

---

[2] *Çağatay Edebiyatı* mad., (*İslâm Ansiklopedisi*); *Âzerî Edebiyatı* mad., (*İslâm Ansiklopedisi*); *Bektaş* mad., (*İslâm Ansiklopedisi*); *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, Abdal* maddesi; *Mısır'da Bektaşilik*, (*Türkiyat Mecmuası*) gibi yazıları bu arada sayabiliriz.

Bu kısa açıklamamızdan da anlaşılacağı üzere, 3. basımın üzerinde en fazla durulabilecek tarafı, notlara yaptığımız yeni ilâvelerdir. Bu ilâveleri, notların orijinal kısmından ayırdedebilmek için ise bu kısımları [ ] parantez içinde gösterdik.

Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*'ın 1. basımından sonra yaptığı araştırmalar sonunda, evvelce ileri sürdüğü bâzı fikirlerini değiştirmiştir. Bunlardan biri de Ahmed Yesevî ve tarikatı hakkındaki sonradan ileri sürdüğü görüştür. Köprülü bizzat kendi ifadesiyle, "evvelce Yesevî tarikatının hüviyetini tamamiyle nakşbendî kaynaklarının gösterdiği şekilde tasvir ettiğini kaydettikten sonra, Babaî, Hayderi ve Bektaşî an'anelerinin Ahmed Yesevî hakkındaki rivayetleri tarihî hakikatlere daha yakın" demek suretiyle[3] yeni bir görüşe sahip çıktığı halde bu cihet *İlk Mutasavvıflar*'ın 2. basımında yer almamıştı. Biz bu yeni basımda bu hususu belirtmeği yerinde bulduk.

Prof. Fuad Köprülü, diğer bâzı tâlî mes elelerde de sonraki yazılarında *İlk Mutasavvıflar*'ın 1. basımındakinden farklı görüşler ileri sürmüş, ama bunlar da 2. basımda akis bulmamıştır. Meselâ 1. basımda Mehmed Giray IV.'ün mâhlasını Ârif olarak yazmışsa da 1928'de çıkan bir makalesinde bu mâhlasın Ârif değil Kâmil olacağını söylemişti[4]. 2. basımda eskisi gibi bırakılmış olan bu küçük hatâyı bu defa gerekli notunda düzeltmek yolunu tuttuk.

İlk Mutasavvıflar'ın 1. basımı sırasında adı, bir yanlış okuma neticesinde, o zaman için *Hibetü'l-Hakayık* olarak bilinen eser, Reşid Rahmeti Arat'ın yaptığı araştırmalar sonunda *Atabetü'l-Hakayık* şeklinde tespit edilmiş ve bu okuyuş herkesçe de kabul edilmişti. Buna rağmen 2. basımda da *Hibetü'l-Hakayık* olarak yer almış olan bu ünlü kitabı 3. basımda gerek metinde gerek notlarda *Atabetü'l-Hakayık* şeklinde yazmağı zarûrî gördük. Yine bu cümleden olarak bâzı has isimlerin okunuşlarını da Köprülü'nün kabul ettiği gibi yazmağı uygun bulduk. Meselâ Köprülü, yıllarca önce yayımladığı bir yazıda[5], 2. basımda "Kutulmuş" olarak yer almış olan ismin, "Kutalmış" şeklinde

[3] *Ahmed Yesevî* mad., *İslâm Ansiklopedisi*, I, 212ª; Bu hususta fazla bilgi için 3. basım, s. 116-117'deki 52 numaralı nota yaptığımız ilâveye bakılmalıdır.

[4] *Hayat Mecmuası*, 1928, sayı 134.

[5] *Türk Onomastique'i hakkında*, *Tarih Dergisi*, Istanbul, 1950, c. I, sayı 2, s. 227-230.

okunması icap ettiğini uzun uzadıya izah etmiş ve diğer birçok tarihçilerimiz de onun bu fikrine katılmışlardı. Bu yeni basımda bahis konusu adı biz de Kutalmış şeklinde aldık.

Burada hemen belirtmek isteriz ki 3. basımda *İlk Mutasavvıflar*'ın bir kısım notları üzerinde yaptığımız ilâveler sâdece bir başlangıçtan ibarettir. Öyle ümit ve temenni ediyoruz ki, ileride eserin 4. baskısına girişildiğinde, çeşitli konularda ihtisas sahiplerinden teşekkül edecek bir komisyon daha bir çok notlara ilâveler yapmak imkânını bulacaktır. Böyle bir işten babamın ruhunun da şâd olacağına eminim.

İlk Mutasavvıflar'ın bu 3. basımında 2. basımdan ayrıldığımız diğer bir husus da transkripsiyon usûlünden uzaklaşarak, has isimleri telâffuz edildikleri gibi yazmak olmuştur. Bu yeni basım hakkında yaptığım bu kısa açıklamaya burada son verirken, benim Istanbul'da bulunmam baskının ise, Ankara'da yapılması yüzünden bâzı kereler sayfa tashihini görmeden baskıya geçilmiş olması, bir takım matbaa hatâlarını kaçınılmaz bir hâle getirdi. Bu yanlışlardan karine ile anlaşılamayacak olanlar eserin en sonuna konulan bir yanlış-doğru cetvelinde gösterilmiştir.

İstanbul - 20 Ocak 1976
Dr. Orhan F. Köprülü

Ö N S Ö Z

Diyanet İşleri Başkanlığı, Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin ikinci baskısı için karâr almış bulunuyordu. Kitabın müellifi böyle bir karârı memnunlukla karşıladı; çünkü, yıllarca evvel mevcûdu tükenen, sahhaflara nâdiren düşse bile yüzelli, hattâ bâzan yediyüz lira gibi yüksek fiyatla satılan *İlk Mutasavvıflar*, kendisinin, üzerinde en çok çalıştığı, dolayısiyle en çok kıymet verdiği bir eseri idi.

Henüz onsekiz yaşında iken *Şeyh Gālib'e* adlı şiiriyle neşriyât hayatına başlayan Prof. Fuad Köprülü'nün [1], *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ından önce, 1908–1918 arasında neşrettiği birçok şiirleri; dil, tarih, edebiyat ve edebiyat tarihi v.b. sâhalarda makāleleri; bâzıları Fransızca'dan terceme yirmiye yaklaşan eseri varsa da, bunlar onun san'atkâr cebhesini, fikrî inkişâfını ve temâyüllerini aydınlatma bakımından kayda değer [2]. İleride vereceği ilmî eserleri için âdetâ bir nüve teşkil eden çalışmalarının, hazırlık safhası bilhassa 1913–1918 yılları arasına rastlamaktadır. 1913'de, yirmiüç yaşında iken İstanbul Dârü'l-Fünûnu Türk Edebiyatı Tarihi Müderrisliği'ne seçilen Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi'nde Usûl* adlı makālesinde, bu sâhada Batı dünyasının dayandığı ilmî metodları tedkīk ve īzâhla kalmamış, Türk edebiyatı tarihi'nin millî bünyesine uygun ne gibi ilmî metodlar ta'kīb edilebileceğini de şahsî tecrübelerine istinâden tesbit etmiştir.

---

[1]. *Mehâsin Mecmuası*, nu. 1, Eylûl, 1324/1908.

[2]. Bâzı noksanlar bulunmakla berâber, müellifimizin neşriyâtı için şu bibliyografilere bakınız: Şerif Hulûsî, *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya* (1913–1934), Ist., Burhâneddin Matbaası, 1934, s. 1–19.—Şerif Hulûsî, *Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya* (1912–1940), ikinci tabı, İst., Ahmed Hâlid Kitabevi, 1940, s. 1-24.—S.N. Özerdim, *Fuad Köprülü'nün Yazıları; Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar–1.*, F. Köprülü'nün doğumunun 60. yıldönümünü kutlamak için Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu tarafından çıkarılmıştır. Toplayanlar: H. Eren—T. Halasi-Kun, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950, s. 159-248.—60. *Doğum Yılı Münâsebetiyle Köprülü Armağanı* (*Mélanges Fuad Köprülü*), Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından neşredilmiştir (Publié par la Faculté des Lettres d'Ankara), İst., Osman Yalçın Matbaası, 1953: *Fuad Köprülü'nün İlmî Neşriyâtı*, s. XXVII.–L. Bu bibliyografyayı, Prof. Osman Turan hazırlamıştır.

1913'de *Bilgi Mecmuası*'nda basılan *Ahmed Yesevî ve Çagatay Edebiyatı Üzerindeki Te'sirleri*, 1915'de müdürü bulunduğu *Millî Tetebbu'lar Mecmu'ası*'ndaki *Türk Edebiyatı'nın Menşe'i* ve *Türk Edebiyatı'nda Âşık Tarzının menşe' ve Tekâmülü* v.b. makalelerinde [3] göze çarpan ilmî metodları bütün inceliği ile kullanabilme kābiliyyeti, halk şâirlerimiz hakkında şahsî tedkikleri neticesinde kazandığı vukuf, onu, tasavvufî halk edebiyatını sağlam temeller üzerine kurmağa hazırlamış, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ı yazabilecek seviyeye yükseltmişti.

İşte, böyle bir hazırlık safhasından sonra kaleme alınan *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Avrupa ilim adamlarının dikkatini, memleketimizde Türkoloji ilminin kurucusu Prof. Fuad Köprülü ve eseri üzerine çekti. Kitap hakkında ilk tenkīdi yazan Fransız Enstitüsü âzâsından Prof. Cl. Huart oldu. Bu tenkīdli bibliyografya makālesine, "Muhakkak, Türkiye'de değişen birşey var. İşte size, daha iki sene var yok, intişâr etmiş büyük bir cilt ki, vaktiyle bildiğimiz şeylerin hiçbirine benzemiyor. Bu bize yalnız yeni vâkı'alar keşfetmek, veya gayr-i kâfî ma'lûmâtımızı tamamlamakla kalmıyor; belki tarz-ı tahrīri i'tibâriyle kuvvetli te'sirler yapıyor: Zīrâ Garbî Avrupa dârü'l-fünûnları'nda öğretilen tarihî ve edebî intikādın en sıkı usûllerinin burada tatbik edildiğini, takdīre kadar giden bir hayretle görüyoruz. Eser Osmanlı Türkçesi'nde yazılmış olduğu hâlde Fransızca düşünülmüştür denilebilir: Fi'l-hakīka ekserîsi, bizim için Yunanca gibi, Müslüman Şark için ilim lisânı olan Arabça'dan muktebes ilmî ta'birler yanında, mukābil Fransızca kelimelerin doğrudan doğruya nakledilmiş sûretlerine de raslıyoruz" cümleleri ile başlayan Prof. Cl. Huart, bu yazısında, Prof. Fuad Köprülü'nün "Vatan-perverâne hissiyâtiyle ma'rûf bir muharrir [4]" olarak vasıflandırıldığını kaydettikten sonra, eserin tahlīline geçmiştir. Eski Türk edebiyatının Istanbul'un fethinden önce pek az tedkīk edilmiş bir sâhasının ele alındığına işâretle, *İlk Mutasavvıflar*'da verilen bilgiyi kuvvetlendiren başka vesīkalar zikretmiş, bu eser sâyesinde ne gibi yanlışların düzeltilmesi lâzımgeldiğine dâir

[3]. Gerek kaydettiğimiz bu makaleleri, gerek birçok ilmî makalelerini, topluca, şu son aylarda neşredilen eserinde bulmak mümkündür: Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınlarından, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966, XIV—472 sayfa.

[4]. *Revue du Monde Musulman*. c. 38, Mart, 1920, s. 242.

bâzı husûsları da tesbit etmiştir. Müellifimizin faydalandığı basma, yazma muhtelif dillere âit kaynakların zenginliğine temasla, intişârını haber verdiği basılmamış eserlerinin bir ân önce neşrini temennî eden Cl. Huart, makālesinin sonunda şu hükümlere varıyor: "Yalnız Anadolu'nu xııı.'den xv. asra kadarki tarihi değil, bu ve bundan evvelki devrelerde bütün İslâmî Şark âleminde deverân eden fikirler, hattâ müsteşrıklar arasında o kadar az ma'lumdur ki, bunları ta'mīka hizmet eden eserler memnûniyetle karşılanacaktır. Onun için biz, Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in yazdığı eser gibi, nazarları hallolunacak mes'eleler üzerine celbeden ve bunların gösterdiği birçok yeni ve artık evvelden olduğu gibi taharriyyât için gayr-i kābil-i vusûl olmayan menbā'lar sâyesinde hallolunacaklarını ümit ettiren cildin intişârını selâmlamakla mes'ûduz [5]". Prof. Cl. Huart, yine bu esere dâir bir başka yazısında, "... Müellifi Avrupa irfânını almıştır; Fransızca ve gālibâ Almanca biliyor; intikād usûllerimizi biliyor ve tatbīk ediyor; lisân müsâit oldukça ilmî ta'birleri terceme, aksi takdirde metin dâhilinde olduğu gibi lâtince harflerle dercediyor. Arkasından kendini taklit edenler çıkarsa—ki bunların çok olacağını zannederim — bu eser bir devir açacaktır." kanaatinde olduğunu yazar [6].

Prof. Cl. Huart'tan sonra J.H. Mordtmann, *İlk Mutasavvıflar* hakkında tenkīdli bibliyografya makālesi neşretti. Bu makālede esâsı, kitabın tahlīli teşkil eder; bu arada, müellifimizin gözünden kaçan ve teferru'âta âit bâzı vesikalar kaydolunmuştur. Prof. J.H. Mordtmann," "Yeni Türkiye'nin ulûm ve fünûn tedkīkat ve tetebbu'âtı sâhasında, müellif, bir müctehiddir. Mebâhis-i mütenevvi'a ve mühimmeyi büyük

[5]. Bu makale Fransız Enstitüsü tarafından neşredilen *Journal des Savants*'da basılmıştır (Yeni seri, nu. 1–2, Ocak-Şubat, 1922, s. 5–18). Buradan naklen, Prof. Râgıp Hulûsî tarafından yapılan Türkçe tercemesi için bk., *Türkiyât* Mecmuası, c. 1., Ağustos, 1925, s. 267–80.

[6]. *Journal Asiatique*, Ocak-Mart, 1923. Cl. Huart bu yazısında Istanbul'da Tarih Encümeni'nin kuruluşu, yeni vesikaların araştırılmağa başlandığı üzerinde durur ve çok mühim bir noktaya dikkatimizi çeker; bu, eserin, Osmanlı İmparatorluğu'nun tam yıkılacağı sırada yazılmış olması, bu kuvvetli devletin menşe'leri mes'elesini araştırmak gibi millî bir maksat ile yazılmış olduğudur. Burada, Cl. Huart'ın, bu ve bir önceki notta kaydettiğimiz makaleleri dolayısiyle bâzı eserlerde mevcut bir yanlışı işaret edelim: Her iki makaleden alınan cümleler *Journal Asiatique*'deki makaleye âit gösterilmiş, *Journal des Savants*'dan hiç bahsedilmemiştir (Msl., bk., Prof. Fuad Köprülü'nün kırk yaşına basması dolayısiyle çıkarılan *broşür*, s. 4—N.S. Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 362).

bir nazar-i vukufla ihâta ederek, tedkīkātını, kāri'īni yormayacak bir lisânla ifâde etmek san'atına üstâdâne bir sûrette vâkıftır; bununla berâber, edebiyât-ı garbiyye ve şarkıyyeye tam bir vukufla mâlik bulunduğundan, herbir mes'eleyi, mebhasi, derin bir tarzda tedkīk ve tahlīl etmektedir. Eseri, biz Garblılar'ın bir müelliften beklediğimiz tarzda terkip edilmiştir. Müdekkıkāne bir sûrette tertip edilmiş hâşiyeler ve kuyûdât, eser metnine, büyük bir kıymet vermektedir. Müellif bu bâbta şâyân-ı tebriktir. Hammer ve Gibb gibi Şark ve Garb'in tezkirecilerinden müellifimiz ayrılmakta ve Osmanlı edebiyâtını, XIII. ve XIV. asrın bi'l-umûm Türk edebiyatının bir mâba'di, bir neticesi olarak telâkkî eylemektedir" cümleleri ile Prof. Köprülü'nün üslûp husûsiyetini, eserin nasıl yeni bir görüşle yazıldığını ortaya koymuş oluyordu. J.H. Mordtmann, "Muhteviyâtı i'tibâriyle eser pek zengin olduğundan, tamâmen tercemesi kābil olmasa bile, metinden bâzı aksâmın alınarak Avrupa ulemâsını müstefit kılmak münâsip olur fikrinde" bulunduğunu ileri sürmüştür [7].

İlk Mutasavvıflar basıldığı zaman, esefle söyleyelim ki, memleketimizde bunun hakkında herhangibir tenkid pek neşredilmedi; bunun sebebini biraz da, müellifimizin ilmî hayatında olduğu kadar, Türkoloji sâhasındaki araştırmalarımız için de dönüm noktası teşkil etmesinde, dolayısıyle, eseri kıymetlendirecek seviyede ilim adamlarımızın henüz yetişmemiş olmasında aramak lâzımdır; fakat Batı ilim âleminde, Cl. Huart, J.H. Mordtmann'dan sonra, Budapeşte Üniversitesi Türkoloji profesörü Németh Gyula, eseri, aşağıya aynen aldığımız cümleleri ile şu sûretle kıymetlendiriyor: "...Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey, eserinde, bir taraftan Türk edebiyat-ı sûfiyyesinin sûret-i zuhûru ile ilk inkişâfına âit terkībî ma'lûmât verirken, diğer taraftan da, eski Türk edebiyatının bu mevzû ile alâkadar bi'l-umûm esâsî ve birçok fer'î mesâilini ortaya atıyor ki, müellif bu mesâ'ili mümkün mertebe tenkīdî ve mufassal bir sûrette tedkīk etmiştir. Her iki kısım, bu tedkīkātın bugünki vaz'ıyyetine nazaren, ümid edilemeyecek bir muvaffakıyyetle yazılmış bulunuyor. Avrupa'î tahsil, Türk edebiyatı tedkīkatı sâhasına mütemerkiz vâsi' mesâ'î, filolojik muhâkeme, vuzuhlu ifâde kābiliyyeti, zengin vesâit (Istanbul'un kütübhâneleri ile yazma kolleksiyonları),

---

[7]. *Orientalistische Literaturzeitung*, nu. 3, 1923. Mübârek Galib tarafından Türkçe tercemesi için bk., *Türkiyât Mecmuası*, c. 1., Ağustos, 1925, s. 281–87.

ve bugüne kadar icrâ edilen tedkīkāt netâyici, bu fevka'l-'âde eserin meydana gelmesinde ayni derecede âmil olmuştur. Köprülüzâde bu müşkil sâhada öyle bir rehber vücûde getirmiştir ki, bu rehber, birçok mesâili hallettiği gibi, ileride yapılacak herhangi tedkīkātı şâyân-ı ehemmiyet bir sûrette teshīl edecektir". Prof. Németh, memleketimizde Türk edebiyatı tarihi araştırmaları için aydınlık istikbâlin müjdesici saydığı *İlk Mutasavvıflar* hakkındaki bu yazısını, "Köprülüzâde ile Istanbul'daki şâkird ve mu'akkiblerinin, tedkīk edecekleri metinleri ve sâir menba'ları filolojinin ilmî esaslarına istinâd ettirmeleri sâyesinde, nihâyet, Türk edebiyatı tarihinin muntazam ilmî usûle tâbi' olarak diğer milletlerin edebiyat tarihleri yanında lâyık olduğu mevkı'i işgāl edeceğini bilhassa ümit edebiliriz. Gerek kābiliyyeti, gerek vaz'iyyetinin husûsiyyeti dolayısiyle hiç kimse bu tetkīkātı icrâya Köprülüzâde'den daha fazla salâhiyyetli değildir." cümleleri ile bitirmiş ve onun bir otorite olduğunu teslim etmiştir [8].

Th. Menzel'in, *İlk Mutasavvıflar*'a dayanarak yazdığı *Eski Türk Mutasavvıfları* adlı bir makālesi mevcut olduğu gibi [9], müellifimizin, Birleşik Şûrâ Cumhuriyetleri İlimler Akademisi'ne 1925'de âzâ seçilmesi münâsebetiyle, bu intihabtan önce Prof. Barthold, Prof. Orenburg ve Prof. Karaçkovski imzâsiyle verilen raporda, 1925'e kadar neşrettiği ilmî eser ve makālelerinin değeri ve getirdiği yenilikler üzerinde durulurken, hemen en çok, ilk *İlk Mutasavvıflar* hakkında fikirlere yer verilmiştir. Rapor'da, önce *Millî Tetebbu'lar*'da neşrettiği, *İlk Mutasavvıflar*'ı yazarken dayandığı halk edebiyatına âit makāleleri dolayısiyle, "Türk ilmî eserlerine karşı umûmiyyetle sert bir münekkid olan müteveffâ Martin Hartman'ın", "Avrupa ilmî usûlüne tamâmiyle muvâfık olduğu ve bunlarda çok yüksek ilmî bir fikrin bulunduğu", eserlerinin bir husûsiyeti de, "Edebiyat tarihi ile içtimâ'î hayat arasındaki münâsebetleri her yerde çok iyi bir tarzda göstermeğe muvaffak

---

8. *Körösi Csoma-Archivum*, nu. 4, 1924. Bu makalenin Köprülüzâde Ahmed Cemal tarafından Türkçe'ye tercemesi için bk., *Ayn. mec.*, c. 1., s. 288–89. Prof. Nēmeth bu yazısında, eserde verilen bilgiye ilâve olarak, Macar Akademisi'nin yazma kolleksiyonları arasında olup, müellifimizin habersiz olmadığı Ahmed Yesevî'ye âit yazmanın da yeni olduğunu, 17 çift satır, 81 varaktan ibâret bu yazmanın, kataloga göre H. 1124 (M. 1712) yılına âit bulunduğunu kaydetmiştir.

9. Almanya'nın en eski Şarkıyyât mecmuası olan *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1925, N.F. 4, s. 269–289.

olması, vak'aları aydınlatmak için getirdiği yeni nazariyeler" hakkındaki fikirleri nakledildikten sonra, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'da ortaya attığı yeni fikirlere geçiliyor ve "....Fransız, Alman, Macar münekkidleri tarafından çok iyi karşılandı. Orta-Asya'nın Türk Ahmed Yesevî sûfî tarîkati ile Küçük-Asya'nın Bektâşî tarîkati arasındaki sıkı münâsebetlerin meydana çıkarılması pek mühimdir. Fransız münekkidi Cl. Huart'ın sözlerine göre, Georg Jacob'un Bektâşîler'e âit ma'lûm kitabından ve ayni mes'ele üzerinde *Encyclopédie de l'Islam*'daki R. Tschudi'nin makâlesinden Avrupa âlimlerinin edindikleri fikirler Köprülüzâde'nin bu tetebbu'u sâyesinde, pek mühim sûrette tashihlere uğramıştır" denildikten sonra, eserin tahliline devam olunmuştur[10].

Buraya kadar verilen bilginin, *İlk Mutasavvıflar*'ın Fransa, Almanya, Macaristan, Rusya'da uyandırdığı akisleri, kazandığı şöhreti, dolayısıyle ehemmiyyetini aydınlatmış olduğunu sanıyoruz[11].

*

Müellifimiz, *İlk Mutasavvıflar*'ı yazdığı sırada yirmisekiz yaşında idi; Istanbul'da Akbıyık'taki evinin üst katına bir koridorla bağlanan ve bahçeden de bir merdivenle çıkılan bugünki zengin kütübhânesini

---

[10]. Müellifimiz bu âzâlığa, adı geçen akademinin 5 Kasım, 1925 tarihli celsesinde seçilmiş, kendisine, 20 Kasım, 1925 tarihli bir mektupla bildirilmiş ve daha sonra buna âit olan diploma da gönderilmiştir (Daha çok bilgi edinmek ve *rapor* metni için bk., *Türkiyât Mecmuası*, c. II., İst., 1926, s. 555–59). Prof. Fuad Köprülü, milliyetperverliği ve bu akademi mensuplarından komünist temâyüllü âzâların te'siriyle, 1948'de muhâbir âzâlıktan çıkarılmıştır; bunun başlıca sebebi, Gürcü Akademisi âzâlarından iki âlimin imzâsıyle, önce Tiflis'teki komünist gazetesinde, sonra başlıca Sovyet gazete ve radyolarında neşredilen, gûyâ tarihî esaslara dayanarak, Türkiye topraklarından büyük birkısmının Sovyet Gürcistanı'na verilmesini isteyen ve dünya matbû'âtında akisler uyandıran *mektub*'a karşılık yazdığı seri makalelerdir *(Gürcü Âlimlerine Cevap— I. Tarih, Yalancı Şâhit Olamaz*; *II. Tarih, Değil, Efsâne*; *III. Efsâne Değil, Tarih*: Sırasıyle bk., *Vatan* gazetesi. 17,19,20 Ocak, 1946 .—Fuad Köprülü, *Demokrasi Yolunda* (*On The Way to Democracy*, Prof. Tibor Halasi-Kun neşri, Mouton and Co., London. The Hague, Paris, 1964, s. 79-90). Kendisi, böyle bir tardı şeref saydığını söylerdi.

[11]. Alî Emirî Efendi, Alî Rızâ Bey'in *Yeni Osmanlı Edebiyatı Tarihi* aleyhindeki mektubuna cevâbında, *İlk Mutasavvıflar*'a temasla, Maârif Vekâleti'nin bu eseri cehle âşık olduğundan mı bastırdığı, vefât tarihleri mechûl ve *Dîvân*'ları bulunmayan Yesevî ile Yûnus hakkında böyle bir eser yazmanın mânasızlığı, menkabelere yer verildiği üzerinde durur. Şahsiyyâta dökülen bu yazıda tenkidî müsbet fikirler yok gibidir *(Tarih ve Edebiyat* mec., yıl 3, nu. 25,31 Mart, 1336, s. 635 v.d.).

henüz te'sis etmiş değildi. O zamanki kütübhânesi, bu evin ikinci katında, merdivenden çıkılınca karşıya gelen büyük odada idi. *İlk Mutasavvıflar*'ı işte bu odada, bir buçuk senede yazdığını, bir seneden fazla da tashihleriyle uğraştığını söylemişti. Müellif, o vakte kadar hemen hemen hiç dokunulmamış mevzû' ve mes'eleler üzerinde durduğu bu eserinde, Türkçe'deki, Şark ve Garb dillerindeki basılı kaynaklardan başka, Istanbul ve Avrupa kütübhânelerindeki yazmalardan, kendisinde ve dostlarında mevcut yegâne yazma nüshalardan faydalanmak sûretiyle elde ettiği zengin malzemeyi en sağlam ilmî metodlarla terkip ve takdîm edebilme kudretini göstermiştir. *İlk Mutasavvıflar*, onun bundan sonraki ilmî araştırmaları için âdetâ bir başlangıç, bir dönüm noktası teşkil eder.

Tedkiklerinde dâimâ millî gāye güden Prof. Fuad Köprülü, ayni maksatla, *İlk Mutasavvıflar*'ı, *Ahmed Yesevî ve Te'sirleri*, *Yûnus Emre ve Te'sirleri* olmak üzre iki kısma ayırmıştır: "Bu sûretle, Anadolu'daki Türk edebiyatının diğer sâhalardaki Türkler'in edebiyatından ayrı ve kendi kendine inkişâf etmiş bir mahsûl olmayıp, mâzînin bir devâmı olduğunu ve binâenaleyh Türk edebiyatının tarihini vücûde getirmenin ancak onu bir bütün hâlinde gözönüne almakla mümkün olacağını" (s. 3) isbat etmek istemişti. Hemen söyleyelim ki, böyle millî bir gāye ile yazılan *İlk Mutasavvıflar*'da biri XII. asırda Türkistan'da, diğeri ondan sonra Anadolu sâhasında yetişen, biri ötekinin devâmı olan Ahmed Yesevî ile Yûnus Emre'nin hayat, eser ve te'sirleri tedkīk olunurken, yetiştikleri çevre de, kavmî, dīnî, lisânî, edebî, siyâsî v.b. husûsiyyetleri ile aydınlatılmıştır. Diğer taraftan, bu iki büyük Türk mutasavvıfının te'sir ve mu'akkibleri hakkında verilen bilgi dolayısiyle, XII. asırdan başlayarak son zamanlara kadar, merkezini tasavvuf edebiyatı teşkil etmekle berâber içtimâ'î, tarihî, lisânî ve edebî bilgileri içine almaktadır. Müellifin, bu kadar şumûllü ma'lûmâtı ihtivâ eden eserini kıymetlendiren bir başka husûsiyyet, daha sonraki tedkīklerinde de görüldüğü gibi, bilgi vermekle iktifâ etmeyip, mechûl, araştırılması lâzım gelen ilmî mes'elelere dikkati çekmesidir. İşte bu sebeplerden dolayı *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, mevzû' bakımından çok şumûllü, ihtivâ ettiği zengin malzeme en sağlam ilmî metodlarla ve ustalıkla terkībedilmiş, rehber vazifesini gören bir eserdir.

*

İlk Mutasavvıflar'ın ikinci baskıya nasıl hazırlandığı, bununla ilk basımı arasında ne gibi farklar bulunduğu hakkında kısaca bilgi vermeği faydalı bulduk.

Müellif, eserinin ikinci baskısını hazırlamak için, 1963'de, Eylûl-Aralık aylarında, devamlı olarak çalışmıştır. Daktilo edilmiş yeni harfli metni okuduğum esnâda, kendisi, eserin aslından ta'kibediyor, bâzı bahislerde meselâ *Dīvān-ı Hikmet'in Lisânî Mâhiyyeti* (s. 107–124) bahsinde, "Bunu yazarken neler çektim; o zaman bu hususta yazılmış hiçbir şey yoktu" diyor, bir taraftan da, kitabın sonuna yapacağı ilâveler için lüzumlu gördüğü yerlere işâretler koyuyordu; elindeki kitaba esâsen daha önce de böyle işâretler koymuş, hattâ bâzı notlar kaydetmişti; meselâ, Lokmân-ı Perende'ye âit pek çok not aldığını söylemişti. Kitabın dili zâten sâde olduğundan, bugün için artık kullanılmayan bâzı Farsça terkipleri, yabancı kelimeleri değiştirdik. Yapacağı tashih ve ilâvelere, kitabın sonunda yer vereceğinden, mahdut bibliyografya ma'lûmâtı dışında ilâve yapılmamıştır. Faydalandığı yabancı dildeki kitapların hemen hepsi İstanbul'daki kütübhânesinde bulunduğu için, vaktiyle Arap harfleri ile yazılmış olan bu yabancı eser ve mûellif adlarını kendi imlâları ile yazmak cidden çok uğraştırdı. Metin, dört ay devamlı çalışma sonunda matbaaya verilebilecek hâle geldi; 1964 yılı başında Diyânet İşleri Başkanlığı'na teslim edilmiş bulunuyordu.

Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar'ın, birinci ve ikinci baskıları arasındaki başlıca farklar şunlardır:

1. Müellif, kitabının *Başlangıç*'ında kaydettiği gibi, bütün gayretine rağmen bâzı tedkikleri görememiştir; bunlardan birkısmın mühim olmadıkları hakkında deliller ileri sürdükten sonra, "Eğer kitabımızın tab'ı esnâsında o kaynaklardan herhangibirine tesâdüf edecek olursak, en sonda, lâzım gelen ilâvelere, tashihlere yer vermekten geri durmayacağız" ifâdesinden, basıma verildikten sonra da bu eser üzerinde çalışacağı anlaşılır. Nitekim, kitabının sonuna eklediği *Tashih ve İlâveler* kısmında, "Kitabımızda tabı' yanlışları pek mahdut ve umûmiyyetle karîne ile anlaşılabilecek kadar ehemmiyyetsizdir. Ancak kitabın ibtidâ-yi tab'ı ile hitâmı arasında bir seneden fazla müddet geçtiği için, o müddet zarfındaki dâimî tetebbu'âtımız esnasında, yazılmış ve basılmış olan kısımlarda bâzı yanlışlıklar, yâhut pek mühim bâzı eksikler gözümüze çarptı. Fi'l-hakîka bunları eserin ikinci tab'ına

bırakmak kābildi; lâkin bu ikinci tab'ın ne zaman kābil olabileceği çok meşkûk birşey olduğu için, eserimizi ilk tab'ında da mümkün mertebe az kusurlu bir hâlde enzâr-i tenkīde vaz' maksadıyle, o yanlış ve eksiklerin başlıcalarını ihtivâ eden bu küçük kısmı ilâveye mecbur kaldık. Lâkin buna rağmen, tamâmıyle meçhûl ve geniş bir sâha üzerinde ilk def'a yapılmış olan böyle bir tetebbu'nâmede birçok yanlış ve eksik cihetler kalacağı muhakkaktır ki, onları da, eserimizin ma'rûz kalacağı tenkīdâttan bi'l-istifâde tamamlamak emelindeyiz" izâhlarından sonra otuzbeş madde yer alır (s. 395–400). İkinci basımda, hangi sayfaya, metne mi, notlara mı âit olduğu bildirilen bu tashih ve ilâveler yapıldığı için, bu bahis tamâmiyle kaldırılmıştır.

2. Müellif, *Tashih ve İlâveler* kısmı dizildiği esnâda yine çalışmalarına devam etmiş, *Lâhika* başlığı altında ve "*Tashihler ve İlâveler* kısmının tab'ından sonra, Ahmed Yesevî türbesindeki meşhur kazan hakkında bâzı ma'lûmâta tesâdüf ettik ki, onu buraya ilâveyi faydadan hâlî görmüyoruz" cümlelerini müteâkip bir sayfa daha eklemiştir (s. 401). İkinci basımda bu kısım da, âit olduğu yere konulduğundan, çıkarılmıştır.

3. Birinci basımda, *Kitâbīyât Cedveli*–elifbâ tertībiyle– başlığı altındaki, "Kitabımızı yazarken mürâcaat ettiğimiz muhtelif menba'lar hakkında her sayfada ma'lûmât-i kâfiyye vermiştik. Yalnız onlardan bâzıları ve bilhassa bâzı yazmalar hakkında hiç ma'lûmât verilmemiştir ki, onlar hakkında da burada biraz izâhât i'tâsını münâsip gördük. Kenarlarına bir yıldız işâreti konan eserler yazma nüshalardır. Me'hazlarımızın yazma veya basma olmasına, yâhut, muhtelif lisânlarda yazılmış bulunmasına ehemmiyyet vermeyerek, müelliflerin isimlerine göre elifbâ tertibiyle sıraladık. Müellifleri olmayan bâzı eserleri de isimlerine göre bu tertip meyânına dâhil ettik" izahlarından sonra bibliyografya geliyordu (s. 403–16). Bu *Kitâbīyât Cedveli* kısmında eserlere dâir verilen bilgi, müellifin uygun bulduğu üzre, ikinci basımdaki *Umûmî İndeks*'te eser adları yanına köşeli parantez içerisinde kaydedilmiş, ilkine ilâve olarak, bu eserlerin zikredildiği sayfa numaraları da tesbit olunmuştur. Bu yüzden, kaldırdığımız bu *Kitâbiyat Cedveli*'nde verilen bilgiden, daha çok ve daha kolaylıkla faydalanma imkânı hazırlanmış oluyor.

4. İlk basımda, *Kitâbīyât Cedveli*'nden sonra *Münderecât* geliyordu (s. 417–24). Müellifin, başlıklara göre değil, emek sarfederek muhte-

viyâta göre hazırladığı bu kısım, *İçindekiler* başlığı ile, aynen—pek tabiî olarak sayfa numaraları ikinci basıma göre değiştirilmek sûretiyle —kitabın başına alınmıştır.

5. İlk baskıda, *Umûmî Cedvel*—metindeki esmâ'-i hassayı elifbâ sırasıyle muhtevî—başlığı altında ve "*Tashihler ve İlâveler* kısmındaki isimlerle eserlerine doğrudan doğruya mürâcaat edilen müelliflerin isimleri bu cedvelde dâhil değildir. İbtidâ şahıs ve şehir isimleri hakkında—mukaddimede arzettiğimiz vechile—iki ayrı cedvel tertībini düşündükse de muahharen bu şekli tercih ettik" denildikten sonra, müellif adları dışında tarihî ve coğrafî isimleri içine alan indeks gelir (s. 425–46). Bu indekse bâzı ta'birler de alınmıştır; fakat bunlar çok mahduttur; msl., Alpler devri alındığı hâlde, Alp-erenler kaydedilmemiştir. Müellifimizin fikri alınarak bu *Umûmî Cedvel* çıkarılmış, ikinci baskının sonundaki *Umûmî İndeks*'e, bunda geçen her şey alındığı gibi, metne dâhil ettiğimiz *Tashih ve İlâveler*, *Lâhika* kısmındakiler, yine metindeki bütün eser, müellif adları, tarihî, edebî, lisânî, dīnî, tasavvufî v.b. sâhalardaki bütün ta'bir ve ıstılahlar kaydedilmiştir.

Her iki basımda, geri kalan kısım tertip bakımından aynıdır: *Yesevîye Silsilesi*, *Zengî Ata Silsilesi* başlıklı iki silsile-nâme ile, *Yûnus ilâhîleri*'nden onikisinin notaları eserin sonuna metin dışı olmak üzre konulmuş, birinci basımdaki *Türkistan: Yesi şehri* ile *Türkistan'da Ahmed Yesevî'nin Türbesi*'nin resmi metin kısmına ilâve sûretiyle basılmıştır.

*

Eserin matbaa tashihleri önce Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılmıştır. Prof. Köprülü, 1965 Eylûl'ü ortalarından i'tibâren ikinci tashihlerle meşgûl olmağa başlamıştı. Matbaa provalarını okuyup tashih ettiğim sırada kendisi eserin birinci tab'ından ta'kibediyordu. 15 Ekim'e raslayan Cuma günü, Türk Tarih Kurumu'nda bu sûretle üç saatten çok çalıştı; o gün, eserin 80'inci sayfasından başlayan *Yesevîye Adâbı* bahsinin sonlarına kadar tashih etmiş bulunuyorduk. Bu bahiste, müridlerin mürşide karşı vazifelerinden de bahsolunmakta idi; bu kısımları tashih ederken, bir ara, acı şeyleri söylerken takındığı şakacı tavrıyle, "Bak, görüyor musun, müridlik yolları çetin" demiş, "benim yarıda bıraktığım şeyleri sen tamamlayacaksın " diye ilâve etmişti. Pazartesi günü tashihlere devâm edecektik; fakat o akşam, Türk Tarih Kurumu'ndan evine yürüyerek giderken o müessif trafik

kazasına uğramıştı. Kendisini hastahânede müteaddit def'a ziyâret ettiğim sırada, tashihlere devamla işi yürütmemi, yakında nasıl olsa ayağa kalkacağını, o zaman yine meşgûl olabileceğini söylediyse de, *Yesevîye Adâbı*'ndan sonraki bahislerin tashihi ile meşgûl olamadı. *İlk Mutasavvıflar*'ın, dayandığı esas bilgiler bakımından sağlam olduğunu, hakkında bu esasları değiştirecek mâhiyette herhangibir tenkīd de pek yazılmadığını, bununla berâber, kitabının neşrinden sonra geçen elli yıla yakın zamandanberi dâimî araştırmaları sâyesinde aldığı ve mevcut malzemeyi zenginleştirici notlara, son kısma ekleyeceği bölümde yer vermeği düşündüğünü söylerdi. Ne yazık ki bu da mümkün olmadı.

1964'de, Ankara'daki evinde bulunan kütüphânesini tanzim ettiğimiz sırada, Prof. Fuad Köprülü, kitap raflarından *İlk Mutasavvıflar*'ı almış, baş sayfasını açarak, "Görüyor musun, buraya yakınlarımın vefat tarihlerini yazdım; bu babamın ölüm tarihi..." diye devam etmişti; bu kitabının, dīnî-tasavvufî mevzû'undan dolayı kendisi için böyle mânevî bir kıymetli de vardı. Hakīkî bir ilim adamı için genç denilebilecek yaşta, yirmisekiz yaşında iken ve çok emek sarfederek yazdığı, ilmî hayatında âdetâ bir dönüm noktası teşkil eden, Batı türkoloji âlimlerinin dikkatini memleketimiz üzerine çeken bu meşhur eserinin metin kısmına âit matbaa provalarını, basılmak üzere, 27 Nisan, 1966'da imzâlamıştı; *İlk Mutasavvıflar*, onun, "basıla" imzâsını verebildiği son eseri oldu. 1966 Mayıs ayı ortalarında Türk Tarih Kurumu'nun neşrettiği *Edebiyat Araştırmaları*'nın ilk cildini görebilmişti[12]; fakat, *İlk Mutasavvıflar*'ın, tamamlanmasını çok arzu ettiği ikinci baskısını göremedi.

Muhterem ve aziz hocamız, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*'ının, memleketimizin dīn işlerini tedvirle vazifeli Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından neşredilen ikinci baskısı tamamlandı Rûhun şâd olsun, Tanrı'nın rahmeti üzerine olsun; nûr içinde yat

Ankara - 9 Temmuz, 1966
Fevziye Abdullah Tansel

[12]. Bk., bu *Önsöz*'deki 3 numaralı not.

BAŞLANGIÇ

İslâmiyet'ten sonraki Türk Edebiyatı'nda, millî rûhu ve millî zevkı anlayabilmek için en çok tedkike lâyık bir devir, halk lisânını ve halk veznini kullanmak sûretiyle geniş bir kitleye hitabetmiş ve eserleri asırlarca yaşamış büyük mutasavvıflar devridir. İslâmiyet'ten önceki kavmî edebiyatla pek açık alâkaları bulunan bu halk tasavvuf edebiyatını, Acemler'in sûfiyâne eserlerini kuvvet ve mahâretle taklit ve terceme eden Türk şâirlerinin arûz vezniyle ve çoğu def'a tantanalı bir lisanla yazdıkları bol ve san'atlı mahsullerden ayırmak icap eder. Bu iki cereyan asırlarca biribirine muvâzî bir sûrette devam ettiği için, biribirleri üzerinde te'sir ve aksi te'sirleri olması pek tabiîdir; lâkin, bütün bu karşılıklı te'sirlere ve içine aldığı geniş ölçüde Acem unsurlarına rağmen, bu tasavvuf edebiyatını – eğer ta'bir câizse – diğerinden ayrı bir uzviyyet gibi tedkik edebilmek mümkün ve hattâ zarurîdir[1].

Eski zamanlarda Acem ve Tanzimat'tanberi Avrupa te'siri altında kendi millî şahsiyetimiz unutulduğu için, halka âit olan, halkdan gelen herşey gibi bu halk tasavvuf edebiyatı da şimdiye kadar ihmalkâr bir sûrette, hattâ istihfafla telâkkî edildi. Acem taklidi tantanalı eserler yazan san'atkârların yanında, basit ve samîmî İlâhî'lerle rûhunun derinliğinde yanan kutsî ateşi bizlere de vermeye çalışan halk mutasavvıfları dâima unutuldu. Eskiler onlara bedi'î bir kıymet vermeseler bile, hiç olmazsa kutsiyyet isnat ederlerdi. Son zamanlarda bu telâkkî de kalkdığı için, onların adını anan bile olmadı. Tanzimat'tan beri edebiyat tarihimiz hakkında – hiçbir ilmî kıymeti hâiz olmıyarak – yazılan ufak tefek şeyler arasında, halk mutasavvıflarının varlığını bildiren bir satır bile bulunamaz; hâlbuki millî rûhu göstermesi bakımından çok kıymetli olan ve eski halk edebiyatiyle sıkı münasebetleri bulunan bu avâmî tasavvuf edebiyatının uzun bir tarihçesi vardır : Türkler, başkaları gibi kılıç kuvvetiyle değil, sırf kendi arzulariyle kabûl ettikleri İslâmiyet'i az za-

---

[1] Burada "halk" kelimesi "*populaire*" karşılığı olarak kullanılıyor; bununla berâber, bâzılarının sandığı gibi, bundan bir küçük görme mânâsı çıkarmak doğru değildir. "*Halkıyyat-folklore*" mahsûlleriyle karıştırılmaması icabeden bu edebiyatın vücûde getirdiği eserler, yalnız halk arasında değil, ilim ve zevk seviyeleri yüksek sınıflar arasında da harâretle karşılanmıştır. Kitabın metnine bakınız.

manda benimsediler ve Müslüman Türkler, henüz İslâmiyet dâiresine girmemiş, yâhut girip de onun akîdeleri ve esasları ile lâyıkıyle uyuşamamış kardeşleri arasında din propagandası yapmaktan geri durmadılar. İşte, Türk edebiyatının İslâmî şekilde ilk intişarı bu sûretle dînî bir mâhiyette oldu : Birçok Türk dervişleri yeni dîni ve tarîkatlarını yaymak aşkıyle göçebe Türkler arasına geliyorlar ve yeni mefkûreyi onların anlayacakları bir lisan ve zevk alabilecekleri bedi'î bir şekil ile yaymağa çalışıyorlardı. Böylece temeli kurulan tasavvuf edebiyatına, Türkler arasında asırlardanberi devam edip gelen halk edebiyatının bir model vazifesini görmesi işte bundan dolayıdır. Bizim görebildiğimiz ilk safhalarında – belki de propagandacı bir gâye ta'kibettiği için – biraz kuru ve basit eserler veren bu edebiyat, asırlar boyunca incele incele Türk'ün millî dehâsını gösterecek derecede husûsî bir mâhiyet almış, Acem mutasavvıflarının en yüksek mahsulleriyle ölçülebilecek eserler vücûde getirmiştir. Araplar'da ve Acemler'de benzerlerine tesadüf edilemiyecek kadar millî olan bu avâmî tasavvuf edebiyatı, işte bundan dolayı, husûsî ve îtinâlı tedkiklere lâyıktır.

Edebiyat tarihimiz hakkında şimdiye kadar Doğu'da ve Batı'da yazılmış pek az umûmî eserler ve monografiler ekseriyetle ilmî bir kıymetten mahrum olduğu gibi, Türk edebiyatının umûmî gelişmesi mes'elesi de ilim âlemi için henüz hallolunamamış bir muammâdır; esasen, Hammer'den Gibb'e ve eski tezkirecilerimizden bu günkü bâzı nâdir âlimlere kadar, hiç kimse, Asya içerilerinden Akdeniz kıyılarına kadar bütün Türk milletinin en az onüç-ondört asırlık edebî tekâmülünü bir bütün şeklinde mütâlea ve tedkik lâzım geldiğini, esefle söyleyelim ki anlıyamamıştır. Muhtelif Türk şûbelerini biribirleriyle alâkası olmayan ayrı milletler sayarak aralarındaki bağ ve münâsebetleri anlamayan, umûmî Türk tarihini bir bütün şeklinde mütâleaya ihtiyaç görmeyen tetkikçilerinin elinde, dünya tarihinin bu mühim parçası ebediyen bir muammâ şeklinde kalacaktı. Bereket versin şu son altı-yedi senedir memleketimizde mütevâzıâne bir şekilde başlayan tarih araştırmaları, müsteşrıkların şimdiye kadar bağlı kaldıkları bu görüş tarzının yanlışlığını meydana koyarak, geçmişin tedkik ve yaşatılması için nasıl bir yol tutulması lâzım geldiğini meydana çıkardı [2]. Bu görüşün, Türk tarihine

[2] Bu görüş ilk def'a geniş bir sûrette *Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl* adlı makalemizde îzah ve müdâfaa edilmiştir (*Bilgi Mecmuası*, Teşrînisânî, 1329, nu. 1, s. 1-52). Aynı görüş, fakat başka bir şekilde *Türk Edebiyatı Tarihine Medhal* adlı kitabımızın mukaddimesinde de açıkca ifade edilmiştir.

âit bütün şûbelerin tedkîkinde ne mühim netîceler vereceği istikbalde görülecektir. Biribirine bağlı ve biribiri üzerinde te'sirli bir hâdiseler zümresinin yalnız bâzılarını gözönüne alarak geri kalanların hattâ varlığından bile habersiz olmak, herhangi bir hâdiseler silsilesini, menşe'lerini tamâmen ihmâl etmek sûretiyle anlamağa çalışmak, dâima yanlış netîceler verir. İslâmiyet'ten önceki Türk edebiyatını anlamadan İslâmiyet'ten sonraki devirleri îzah etmek; Osmanlıların teşekkülüne kadar Orta ve Küçük-Asya'da nasıl bir edebiyat mevcut olduğunu bilmeden Osmanlı edebiyatının teşekkülünü idrâke muvaffak olmak imkânsızdır; hattâ, her devirde muhtelif coğrafî sâhalarda yaşayan Türklerin o sâhalardaki edebiyatlarını ve aralarındaki münâsebetleri ihmâl ederek, meselâ Nevâ'î'yi bilmeden Ahmed Paşa devrini öğrenmeye kalkmak da mânasızdır. Tıpkı bunun gibi, Türk edebiyatının gelişmesini ilmî bir sûrette kavramak için, her devirde ve her sâhada Halk edebiyatının, Âşık edebiyatının husûsî gelişmelerini ve bütün bu muhtelif zevk seviyelerine hitâbeden zümre edebiyatlarının biribirleri üzerindeki te'sir ve aksi te'sirlerini anlamak da zarurîdir[3].

İşte, bu zarûretler anlaşıldıktan yâni bu yeni görüş tarzları kabûl edildikten sonra, edebiyat tarihimizin muhtelif devirlerine, muhtelif Türk lehçelerinin edebiyatlarına, çeşitli büyük şahsiyetlere dâir monografiler vücude getirmek, yâni, edebî hâdiseler hakkında terkîbî bir dimağla inceden inceye çalışılmış ilmî tahliller yapmak şarttır; lâkin bu günkü tarih nihâyetsiz ve râbıtasız teferruattan ibâret bir ma'lûmat yığını değil, bir "terkip ve inşâ" mahsûlüdür ve "İctimâ'î muayyeniyyet-*Déterminisme social*"i kabûl eden bir tarihçi için, tarih bir "san'at eseri" olmadığı gibi, sırf bir "tebahhur yığını" da değildir; bu sebeple tarihçi, önündeki büyük hâdiseler kitlesi karşısında birdenbire şaşırıp kalmamak için, yine o hâdiselerin ilmî bir sûrette tedkîkinden çıkan birtakım faraziyelere dayanmağa, yâni, alacağı bilgileri birleştirip tasnif ve mukâyese ve onlardan netîceler elde edebilmek maksadıyle kafasında muayyen kadrolar kurmağa mecburdur. Müverrihin, uzun seneler mevzuiyle istînas ve imtizâcı neticesinde mümkün olabilen bu vaziyet –ki tahaddüs *(intuition)* dediğimiz de budur– tamâmiyle ilmîdir ve bunun *mütekaddim fikir (Idée preconçue)* denilen şeyle hiç münâsebeti

[3] Bu husustaki düşüncelerimizi geniş ölçüde anlamak için, *Türk Edebiyatında Âşık Tarzı'nın Menşe' ve Tekâmülü* adlı makalemizin önsözüne bakınız (*Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, 1331, nu. 1, s. 35-46).

yoktur; çünkü o faraziyeler, o kadrolar, bizzat hâdiselerin ilmî bir sûrette uzun uzadıya tedkîkinden, yâni en ince ve en derin tahlillerden doğmuştur. İlimde faıaziyelerin lüzum ve ehemmiyetini riyâziyyat ve tabi'îyyât âlimleri bile kabûl ettikten sonra, ıçtimâî ilimler gibi daha karışık bir sâhada onun lüzumunu hissetmemek, herhangi bir ilim adamı için imkânsızdır. İşte, bütün bu mülâhazalar gözönüne alınınca, mevzuuna tamâmiyle mâlik hakikî bir tarihçi için *tebahhur (érudition)*'un bir gaye değil, fakat zarurî bir şart olduğu kolaylıkla teslim edilir. Uzun ve kuvvetli tahlillere dayanmayan kolay *terkip*'ler, zâhiren nekadar parlak bir ilim cilâsı altında görünürse görünsün, kuvvetli bir tenkid karşısında derhal yıkılmağa mahkûmdur.

Edebiyat tarihi hakkında görüşlerimizi ifâde eden şu kısa açıklamadan sonra, tenkid nazarlarına arzettiğimiz şu ufak monografinin mâhiyeti hakkında biraz malûmat verebiliriz : Doğu Türklerinde halk tasavvuf edebiyatının müjdecisi ve en büyük mümessili olan Hoca Ahmed Yesevî ile, Batı Türklerinin en büyük ve en eski halk mutasavvıf şâiri sayılan Yunus Emre hakkında dört-beş sene kadar önce oldukça geniş birer tedkik neşretmiştik [4]. Bunlarda müdâfaa edilen başlıca fikir, Batı Türklerindeki halk tasavvuf edebiyatının Ahmed Yesevî'den müteessir olduğu mes'elesiydi. Bilhassa Ahmed Yesevî hakkındaki tedkikde, onun Batı Türkleri arasındaki şöhretine, müritlerine, kerâmetlerine v.b. âit birçok delilller zikredilerek, edebî ve lisânî benzerliklerden başka, tarihî vesikalar yardımı ile de bu faraziyenin müdâfaasına çalışılmıştı. Biz, bu sûretle Anadolu'daki Türk edebiyatının diğer sâhalardaki Türklerin edebiyatından ayrı ve kendi kendine inkişaf etmiş bir mahsûl olmayıp, mâzînin bir devamı olduğunu ve binâenaleyh Türk edebiyatının tarihini vücûde getirebilmek ancak onu bir bütün hâlinde gözönüne almakla mümkün olacağını isbat etmek istiyorduk. Bu esnâda Mr. Gibb'in, Yunus Emre ile Ahmed Yesevî arasında bâzı benzerlik noktaları bulmuş olduğundan haberdâr bile değildik; fakat buna rağmen "Batı Türklerindeki halk tasavvuf edebiyatı cereyânının Doğu Türklerinden ve bilhâssa Ahmed Yesevî'den geldiği" tarzmda çok cür'etli bir faraziyyeyi – ondan daha geniş bir dâvayı isbat için – ortaya atmaktan çekinmemiştik.

[4] *Hoca Ahmed Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Te'siri* (*Bilgi Mecmuası*, nu. 6, s. 611-645). *Yûnus Emre, Hayat ve Âsârı* (*Türk Yurdu*, yıl 2, nu. 19 ve yıl 3, nu. 3).

Dört-beş senedenberi devam eden devamlı çalışma neticesinde, Türk edebiyatının bir bütün şeklinde tedkik edilmesi semeresi olarak, Türk milletinin edebî tekâmülü hakkında açık ve muayyen fikirler edindikten ve hattâ – şimdiye kadar tedkikine ilimce ihtimâl verilmeyen – Türklerin İslâm'dan önceki edebiyatı hakkında etraflı tedkiklerde bulunduktan sonra, beş yıl önceki faraziyyemizi daha çok kuvvet ve kesinlikle müdâfaaya imkân hâsıl oldu. Bir tarihçi için, senelerce evvel ileri sürdüğü bir faraziyenin, daha sonra meydana çıkan yeni vesikalarla kuvvetlenmesi kadar memnunluk veren hiçbir şey tasavvur edilemez; nitekim, Türk edebiyatının muhtelif devreleri ve muhtelif şûbeleri hakkında tedkiklerde bulunurken, Ahmed Yesevî ile Yunus Emre'ye ve Türkler'deki halk tasavvuf edebiyatına âit birçok vesikalar elde ettik ki, bütün onları te'lîf ve terkip ederek, Türk edebiyatının millî zevkı ve millî rûhu en çok gösterebilen bir kısmı hakkında şu monografiyi yazmaktan kendimizi alamadık.

Türklerdeki halk tasavvuf edebiyatının nasıl başlayıp ne gibi sebep ve te'sirler altında geliştiğini umûmî bir sûrette göstermekle berâber, bilhassa iki büyük şahsiyetin hayat ve eserlerine âit geniş bilgileri içine aldığından dolayı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* başlığı altında neşrettiğimiz bu kitap, başlıca iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısımda, Ahmed Yesevî'ye kadar Türk edebiyatı ve Türkler arasında İslâmiyet ve tasavvuf cereyânı umumî bir sûrette îzah edildikten sonra, Ahmed Yesevî'nin menkabevî ve tarihî hayatına, tarikatının âdâbına, halîfelerine, eserine ve te'sirlerine dâir en tafsilâtlı bir sûrette malûmat veriliyor. Bu kısım Ahmed Yesevî'ye âit bir monografi olduğu için, ona temas eden bütün mes'eleler – hattâ ilk bakışta lüzumsuz sayılabilecek birçok tâlî cihetler – bütün tafsilâtiyle bahis mevzuu edilmiştir; her monografi için bu hurda tafsilâtçılığın zarûrî olduğunu düşünenler, müellifi ma'zur görmelidirler; bununla berâber, doğrudan doğruya Ahmed Yesevî'ye değinmeyerek halîfelerine, yâhut o tarzda şiirler yazmış muakkiplerine âit cihetlerde, tabiatiyle bu nisbet muhâfaza edilmemiş, onlar daha umûmî bir tarzda geçilmiştir; fakat buna rağmen, bu ilk kısım, Doğu Türkleri'nde halk tasavvuf edebiyatının umûmî hatlarını ve tarihî gelişmesinin şeklini açık bir sûrette gösterebilir.

Batı Türkleri'nde bu tarz edebiyatın menşe' ve inkişâfını gösteren ikinci kısma gelince, bu da Yunus Emre hakkında bir monografi olduğu için, ilk kısımda olduğu gibi ona değinen bütün mes'eleler, hattâ edebiyat

tarihine doğrudan doğruya temas etmese bile, bütün tafsilâtiyle yazılmıştır. Yunus'un menkabevî hayatı, tarihî varlığı, şiirleri, onlardaki muhtelif husûsiyetler, te'sirleri böyle geniş bir nisbette açıklandıktan sonra, başlıca muakkipleri, onların hayat ve eserleri, kısa ve umûmî sûrette gösteriliyor; fakat, ilk kısımda olduğu gibi bu ikinci kısımda da, Batı Türkleri'nde halk tasavvuf edebiyatının menşe' ve gelişmesi açık bir sûrette îzah edilmiştir. Bütün kaynakları ve vesikaları sahifelerin sonunda birer birer göstermekle berâber, tedkiklerde bulunanlara ve bilhassa üniversiteye devam edenlere kolaylık olmak üzre kitabın sonuna ayrıca bir bibliyografya ilâvesini lüzûmlu gördük; hele bâzısı ilim âlemi için bile tamâmiyle meçhûl yazma nüshalar hakkında orada biraz îzahat verdiğimiz gibi, muhtelif lisanlardaki birçok kaynaklar, yâhut tedkikler hakkında da lâzım ve faydalı gördüğümüz bilgileri vermekten geri durmadık. En sona da şahıs ve şehir isimlerini gösteren alfabetik iki cetvel ilâve ettik ki tarihin muhtelif sâhalarında çalışanlara bir kat daha kolaylık olsun.

Bibliyografyanın şöyle sür'atli bir nazarla mutâleası, kitabımızın teferrüâtına, ehemmiyetce ikinci üçüncü derecedeki mes'elelerine bile nekadar ehemmiyet verilerek inceden inceye tedkik edildiğini ve bu hususta nekadar çok ve muhtelif mâhiyette kaynaklara mürâcaat olunduğunu anlamağa kâfîdir. Bu îtibar ile, kitabımızda ayrıca tedkîke değer ve ilim dünyasında henüz meçhûl birçok mühim tarihî mes'elelerin kanevası ve onlara âit başlıca kaynaklar mevcuttur diyebiliriz. İstikbâlde yetişecek araştırıcılara bu sûretle mütevâzi' bir rehberlik hizmetini görebilirsek çalışmamızın en büyük mükâfâtı bu olacaktır. İstanbul kütüphânelerinde Doğu Türklerine âit eserler pek az olduğu gibi, Avrupa'da basılmış eserleri bulmak da hemen hemen imkânsız olduğundan, kitabımızdaki eksiklikleri bilhâssa bu vâsıtaların noksanlığına atfetmek mecbûriyetindeyiz. Meselâ Zeki Velîdî Bey'in *Türk - Tatar Tarihi*'nde Ahmet Yesevî ve Halîfeleri hakkında tedkiklerde bulunduklarını söylediği Rus müsteşrıklarından Malov, Katanof'un ve Matoyif'in tedkiklerini bütün çalışmamıza rağmen göremediğimiz gibi, Melioransky'nin *İslâm Ansiklopedisi*'nde zikrettiği Salemanne'ın *Hakîm Ata* hakkındaki makalesini ve Veselowsky'nin Ahmed Yesevî türbe ve câmii hakkındaki eserini de maatteessüf tedkik edemedik. Zeki Bey'in zikrettiği Rus kaynaklarını Melioransky'nin tamâmiyle sükûtla geçmesi, onların pek mühim sayılamıyacağına az-çok bir delil olabilir; lâkin her ne olursa olsun,

bütün o kaynakları da görüp gözden geçirmek faydadan hâlî sayılamazdı. Eğer kitabımızın tab'ı esnâsında o kaynaklardan herhangibirine tesâdüf edecek olursak, en sonda, lâzım gelen ilâve ve tashihlere yer vermekten geri durmayacağız; bununla berâber, şu zikredilen kaynakları görmemekten doğacak noksanların, eserin bütünü üzerinde büyük bir te'sir yapamıyacağını kuvvetle iddia edebiliriz. Beş-altı senelik bir çalışmanın bu küçük mahsûlü, şimdiye kadar meçhûl kalmış bir mes'eleyi, "Türkler'de halk tasavvuf edebiyatının menşe' ve inkişâfı" mes'elesini umûmî hatlarıyle aydınlatır ve açıklarsa, teferruâta âit eksik ve yanlış noktalar, okuyanlarca ma'zur görülür ümîdindeyiz.

İstanbul — 28 Temmuz, 1918

BİRİNCİ KISIM

AHMED YESEVÎ VE TE'SİRLERİ

I. Bölüm

AHMED YESEVİ'YE KADAR TÜRK EDEBİYATI

1. İslâmiyet'ten Önce :

Türkler'in İslâmiyet'ten önce vücûde getirdikleri edebiyat – Çin, Hind, İran te'siriyle vücûde getirilen bâzı ehemmiyetsiz tercemeler müstesnâ olmak üzre –, sazla söylenen halk şiirlerinden ibâretti. Esâsen Türklerin o devre âit bütün sosyal müesseselerinde, lisanda, dinde, ahlâk ve âdetlerde, hukukta, tamâmiyle kavmin rûhunu ve şahsiyetini gösteren iptidâî bir "asliyyet" vardı. Çin, Hind, İran medeniyetleri bâzı sâhalardaki Türkler arasında nüfuz etmeğe başlamış olmakla berâber, bu hulûl çok "kısmî" ve "sathî" kalmış, merkezden muhîte yâni münevverlerden halk kitlesine geçemediği için cemiyet üzerinde hakikî bir te'sir yapamamıştı. İşte, o devirdeki Türk edebiyatını teşkil eden eserler de, cemiyetin başka unsurlarına uygun olarak, yabancı te'sirlerden uzak bulunuyor, kavmin bütün husûsiyetlerini samîmiyetle aksettiriyordu. Hâkandan en ehemmiyetsiz nefere kadar bütün fertler o şiirlerde kendisini duyuyordu. Bu devirdeki şâirler, hepsi biribirine benzeyen, elleri kopuzlu, basit adamlardı. Oba oba dolaşarak umûmî yâhut husûsî toplanışlarda eski kahramanların menkabelerini terennüm ederler, millî destanlar söylerler, veya, yeni hâdiseler hakkında yeni türküler bağlarlardı. Bunların aynı zamanda kopuzlarıyla sihirbazlık, falcılık ettikleri de olurdu. "Sığır" denilen millî av âyinlerinde, "şölen" yâni umûmî ziyâfetlerde, "yuğ" yâni mâtem merâsıminde şâirler mutlaka bulunurlardı.

Bütün bu şiirler Türkçe'nin tabiî vezni olan "hece vezni" ile söylenirdi. Türkçenin belli ve aynı cins hecelerinin belli duraklı sayılara ayrılmasından vücûde gelen bu veznin çeşitli nevi'leri vardı. Bunlar arasında en az sayılı yâni en basit olanlar, en eskileriydi. Bu devirde muhtelif mevzûlara âit şiirlerden hepsinin belli bir şekli vardı. Türk şiirinin bu ilk şekillerinde başlıca iki cihet göze çarpar : Birincisi, şekillerin azlığı ve kesinliğidir ki, bu, ilk devirlerde edebî şahsiyetlerin serbestçe gelişmesi mümkün olamamasından ve her şâirin mevcut şekillere âdeta dindârâne riâyete mecbur olmasından ileri geliyordu. İkincisi, ekseriyâ dört mısra'dan meydana gelen kıt'alarda ilk üç mısra'ın yalnız

biribiri ile ve dördüncü mısra'ın bütün kıt'alarda kafiyeli olmasındandır ki, bu da, o cins şiirlerin terennüm olunmak için yazıldığını ve dördüncü mısra'ın âdeta bir türkü "nakarat : bağlama" sı teşkil ettiği cihetle tabiî dâima ayni kafiyeyi muhâfaza ettiğini gösterir. Mûsıkî ile şiirin henüz ayrılmadığı bu ilk devir eserlerinde, kafiye kaideleri de çok basit ve iptidâî idi. O kadar ki, onlara bugünkü mânada kafiye adını vermekten ise, yarım kafiye *(assonance)* demek daha doğrudur. Onlarda, mısra'ların son heceleri arasında uzak bir benzerlik, kafiyenin varlığı için yetiyordu ve şâirin büsbütün kolaylık te'mini için, bu, ekseriyâ fiillerin tasriflerinden vücûde getiriliyordu. Hulâsa, mahdut, basit, iptidâî olmakla berâber bu ilk devirdeki edebî mahsûller bütün bir kavmin rûhundan kopuyor, onun kederlerini, neş'elerini terennüm ediyordu. Asya bozkırlarında kuvvet ve haşmetle yayılan bu iptidâî fakat canlı, samimî edebiyat, Türk'ün haşin ve savaşcı, lâkin aynı zamanda ince ve derin rûhunu bütün çıplaklığiyle gösterecek kadar zengindi [1].

2. Türkler ve İslâmiyet :

Köktürk denilen Türkler M.S. VI. yüzyılda, Sibirya'dan Baykal gölüne kadar Asya'nın ortasında büyük bir hâkanlık kurarak bir taraftan Çin devletini, diğer taraftan Sâsânî hükümdârlarını şiddetle tehdide başlamışlar, hattâ Kisrâ Nûşirvân aleyhinde Bizans İmparatorluğu ile müzâkerelerde bulunmuşlardı; fakat verâset mes'eleleri, M.S. 581'de bu imparatorluğu Doğu ve Batı namları ile ikiye parçaladı. M.S. VIII. asırda Doğu Tukiyuları hemen hemen eski Türk birliğini iadeye muktedir olacak gibi göründüler; lâkin o sırada, yeni bir din neşreden Arap orduları, Emîr Kuteybe'nin kumandası altında Mâverâünnehr'e girmişlerdi. Gerek Batı Köktürkler, gerek Doğu Köktürkler, İslâm istilâsına karşı uzun bir müddet mukāvemet ettiler; fakat yeni din bâzan kan ve demirle, bâzan sulhperverâne vâsıtalarla gittikçe ilerliyor, sâhasını doğuya doğru genişletiyordu.

Horasan'da hazırlanan İslâm orduları Soğd ve Fergāna'yı istilâ için, Ceyhun'un güneyinde Merv ve Belh'ten geçen eski askerî yolu ta'kip etmiştiler; Türk âlemi o sıra karşılaştığı büyük karışıklıklar ara-

[1] Türklerin İslâmiyet'ten evvelki edebiyatları, mûsıkîleri, edebî hayatları hakkında bütün vesikalariyle geniş bilgi almak için *Türk Edebiyatı Tarihine Medhal* adlı eserimizin ilk kısmına bakınız. Bu hususta kısa ve umûmî malûmat *Küçük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserimizde de vardır.

sında, arasıra fâtihlere karşı epeyi başarılı darbeler de indiriyordu; hattâ M.S. 712'de bir Türk ordusu Soğd'a girerek Kuteybe'nin Merv'e dönüşünden sonra isyanda bulunan yerli ahâliye büyük yardımlarda bulunmuş ve Araplar'ın elinde Semerkand'dan başka hiçbir şehir bırakmamıştı; lâkin ertesi yıl Araplar tekrar oraları zapta muvaffak oldular. Hâkan Me-tch'ouo'nun vefâtından sonra Batı Türkleri, Doğu Türklerinden tekrar ayrıldılar; Türgiş reislerinden Sou-lou, kuvvetli bir hükûmet teşkil ederek Talas ile Tokmak arasında Batı Köktürklerinin eski vilâyetlerini ele geçirmiş olduğundan Mâverâünnehr'i kolayca bırakmak istemiyordu; bu yüzden, hayatta oldukça Arapları Soğd'da rahat bırakmadı. Kuteybe'nin fütûhatı kuzey Ceyhun'da epeyice ilerlemiş olmakla berâber, evvelce İran içlerine kadar giren Türkler orada hâlâ tutunabiliyorlar ve bu nehir batısı ile Hazar denizi doğusundaki aralıktan Cürcân sâhasına giriyorlardı. Emevîler zamanında Mâverâünnehr'in şüpheli durumu uzun müddet sürdü. Ömer b. Abdü'l-'Aziz'in, "mühtedîler'den haraç almamak, her tarafta kervansaraylar ve hastahâneler vücûde getirmek, âdil bir idâre kurmak" fikri lâyıkıyle tatbik edilseydi, Mâverâünnehr pek çabuk müslümanlaştırılacaktı; lâkin Emevîler'in zâlim ve menfaat-perest siyâseti buna mâni' oldu ve Türkler'le uzun müddet harb devam etti. Çinliler, bu aralık teslim olan Taşkent hükûmdârını haksız yere öldürdüler; oğlu, müslümanlara sığındı ve yardım istedi. Çinliler, Fergāna ahşidi'nin yardımı ile kuvvetli bir ordu gönderdilerse de, Ebü-Müslim'in yolladığı Ziyâd b. Sâlih kumandasındaki ordu – Karlukların isyânı sebebiyle – onu tamâmiyle mağlûbetti[2]; artık bu muhârebe Mâverâünnehr'in mukadderâtını kat'î sûrette belli etmişti : Mâverâünnehr bundan böyle kat'î olarak İslâmlaşacak, İslâm medeniyeti dâiresine girecekti. Hakikaten de öyle oldu (H. 133 – M. 750-51).

Abbâsîler zamanında Türkler Mâverâünnehir'de bâzı ufak-tefek hareketlerde bulunmakla berâber, büyük bir hareket yapamadılar. Emevîler devrinde olduğu gibi, Arapların karşısında kuvvetli Türk kitleleri yoktu. Çinlilerin yenilmesinden ve Türgiş devletinin yıkılmasından sonra iki Türk zümresi meydana gelmişti : Yedi-su vilâyetinin bütününü ve Seyhun'un doğusunu Karluklar zaptederek M.S. 766'da Türgişlerin merkezini de elde etmiştiler. Seyhun'un aşağı tarafını ise Oğuzlar elde ettiler

[2] Bu harb hakkında Çin kaynaklarının verdiği malûmatı öğrenmek için Chavannes'ın (*Documents sur les Tou-kiou Occidentaux, Petersbourg*, 1903, s. 297-298.) isimli kitabına bakınız.

ki, bunlar Sou-lou'un vefâtından sonra öteye-beriye dağılmış olan Batı Türkleri idi. M.S. IX. asırdaki vak'alara iştirâk edenler bunlar olup, bunları Doğu Türkistan Dokuzoğuzları ile karıştırmamalıdır. Bunlar öyle büyük hareketlere kalkışamıyarak ara-sıra çapulculuk yaparlar, Mâverâünnehir'deki isyanlara karışırlar, yerli hâkimlere, veya isyan hâlinde bulunan Araplara yardım için gelirlerdi. Bunların tasallutundan kurtarmak için Buhâra, Şaş gibi şehirlere büyük surlar yapılmıştı.

Mâverâünnehr'in tamâmiyle Müslüman olması Sâmânîler zamanındadır. El-Mu'tasım zamanında Mâverâünnehr halkı artık umûmiyetle Müslüman olmuşlar, hattâ çöldeki kâfirlere karşı gazâlarda bulunuyorlardı. Şaş (Taşkend) ahâlisi evvelce İslâmiyet'i kabûl ettikleri gibi, Seyhun'un kuzeyindeki İspîcab ahâlîsi de ilk Sâmânî hükümdârı İsmâ'il b. Ahmed'in amcası Nuh b. Esed tarafından şehir ele geçirildikten (M. 838) sonra, az zamanda ihtidâ etmişlerdi. Daha Halîfe El-Me'mûn, sefirler vâsıtasiyle yerli büyük âilelere mensup adamları hilâfet merkezine celbediyor, büyük hediyeler ve mükâfatlarla onları ihtidâya mecbur bırakıyordu; bu akla yakın İslâmlaştırma siyâsetine El-Mu'tasım zamanında daha kuvvetle uyuldu : Soğd, Fergāna, Usrûşana, Şaş havâlisinden yetişen Türkler derhâl halîfenin hassa ordusuna alınıyordu. Türk-hassa askeri için Samarrâ şehrini vücûde getiren El-Mu'atasım'dan sonra Irak'taki Türklerin sayısı ve nüfûzu gittikçe arttığı gibi, bu hâl, Türkistan'ın sür'atle İslâmlaşmasına sebebiyet verdi. Hicrî 350 senesinde Şaş ve Fârâb arasında tahkim edilmiş sınırın beri tarafındaki arâzîde Müslümanlar'ın hâkimiyetini tanımaksızın yaşayan – Karluklar, Oğuzlar ve Batı Türkleri kalıntılarından – 200,000 çadır halkı İslâmiyet'i kabûl ettikleri gibi, Kâşgar ve Balasagun havâlisinde İslâmiyet IV. asırdan i'tibâren lâyıkıyle yerleşmeğe başlamıştı. Herhâlde, Hicrî V. asır esnasında Türk âleminin en geniş bir sâhasını, tamamiyle İslâm medeniyeti te'siri altında ve İslâmlaşmış görüyoruz[3].

3. Tasavvuf Cereyânı :

İslâmiyet, daha Hicrî II. asırdan i'tibâren, eski hâline göre mühim farklar gösteriyordu; filhakika, dünyanın muhtelif mahallerinde, asır-

[3] *Taberî; İbnü'l-Esîr; Fütûhu'l-büldân; Balâzorî;* Barthold, *Turkestan down to the Mongol invasion*, London, 1928; *Corcî Zeydân*'dan Zeki Megāmez, *Medeniyet-i İslâmiye Tarihi* tercemesi; — Necib Âsım ve Mehmed Ârif, *Osmanlı Tarihi;* E. Chavannes, *aynı eser.*

lardanberi kendi harsları ve an'aneleri ile yaşayan çeşitli milletler İslâmiyet dâiresine girince, en esaslı noktalarda bile birçok farklar meydana gelmesi zarûrî idi : İran gibi çok eski ve zengin bir medeniyet, çölden gelen mukâvemet edilemez kuvvete karşı, hiç olmazsa mânevî istiklâlini müdâfaa edecekti. Sonra, İslâm dini, sür'atle yayılması dolayısıyla İran'dan başka medeniyetler ve dinlerle de karşı karşıya gelmişti. Doğrudan doğruya olmasa bile Hind medeniyeti, Mûsevîlik te'sirleri, Suriye'yi baştanbaşa kaplamış olan Hıristiyanlık nüfûzu, eski Yunan feylesoflarından çevrilmiş eserler ile meydana gelen fikir cereyanları, hulâsa bütün bu gibi çeşitli âmiller dinî gelişme üzerinde te'sir icrâ ediyor, bu sûretle geniş İslâm memleketinin her tarafında birçok mezheb ve meslekler vücut bularak biribiriyle şiddetle çarpışıyordu[4]. Türklerin gittikçe artan taarruzlariyle zâten yıkılmağa hazır bir hâle gelmiş olan eski Sâsânî saltanatı[5]. Arap kılıcı karşısında önce boyun eğdikten sonra, İrânîlik, Hz. Hüseyin evlâdını Sâsânîler'in vâris ve tâkipçisi sayarak, "Ehl-i beyt'in hukûkunu müdâfaa" perdesi altında Arap milliyetine ve İslâm dinine dehşetli darbeler vurdu ve eski bir medeniyetin kolayca yok edilemiyeceğini – Zerdüşt akîdelerini İslâm kisvesi altına sokmak suretiyle – açıkca gösterdi[6]. Hicret'in V. ve VI. asırlarında, İslâm memleketlerinin her tarafında çeşitli mezhepler ve meslekler hüküm sürüyor, hükümdârların şahsî ve siyâsî ihtirasları bunların gelişmesine büyük bir sâha bırakıyordu[7].

Bu esnada İslâm âleminin muhtelif yerlerinde en çok göze çarpan şeylerden biri, tasavvufun umûmîleşmesi ve mutasavvıfların çokluğu idi.

---

[4] Carra de Vaux, *Gazalî*, F. Alcan, Paris, 1902, ch. 7-8.

[5] E. Chavannes, *aynı eser*, s. 302. Umûmî tarihin bu mühim hâdisesinde Türklerin oynadığı büyük rol, İslâm tarihi ile uğraşanlarca hiç gözönüne alınmamıştır.

[6] İran millî rûhunun İslâmiyet üzerindeki te'sirlerini anlamak için Dozy'nin *Tarih-i İslâmiyet*'ine, Clément Huart'ın, *Histoire Des Arabes* (1912-1913)'ndaki "Mehdî" faslına bakınız. E. Blochet, İrânîlik'in daha İslâmiyet'ten evvel Araplar üzerindeki te'sir icrâ ettiğini kuvvetli delillerle gösteriyor (E. Blochet, *Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran*, Leroux, 1899, s. 20). Corcî Zeydan, sâir bütün Arap tarihçileri gibi, Abbâsî saltanatının İran tahakkümünden başka birşey olmadığı kanaatindedir (*Medeniyet-i İslâmiye* tercemesi, c. I, s. 84). Firdevsî'den Hâkânî'ye kadar Acem neslinden birçok İran şâirleri rûhen Zerdüştî'dirler; hattâ Şeyh Ebü'l-Kâsım Gürgânî *Şehnâme*'yi bütün Mecûsîlerin medihleri ile doldurduğundan dolayı Firdevsî'nin cenâze namazını kılmak istememişti (*Devletşah Tezkiresi*, s. 58).

[7] Bu hususta Şehristânî'nin *Milel ve Nihal* (غا) adlı eserine bakınız.

İslâmiyet'in ilk asırlarında hiç mevcut değil iken sonraları İran, Hind, Yunan fikirlerinin ve kısmen de Îsevîlik'in te'siriyle – unsurlarından en fazlasını da İslâmiyet'ten almak şartiyle – teşekkül eden tasavvuf meslekî, az zamanda bütün İslâm memleketlerini kaplamıştı[8]. Önce sûfî nâmını alan ve Suriye'de ilk zâviyeyi kuran Kûfeli Ebu Hâşim'den sonra, Süfyân-ı Sevrî (Ölümü : H. 168 – M. 784/85), eski hıristiyan keşişlerinin yerleştiği Mısır'dan yetişen Zu'n-Nun (H. 245 – M. 859/860), Horasanlı Bâyezîd-i Bistâmî (H. 261 – M. 874/75), hakkında türlü türlü fikirler yürütülen Hallāc-ı Mansûr (H. 309 – M. 921/22), sonra Cüneyd Bağdâdî gibi birçok büyük mutasavvıflar mesleklerini bütün mümâneatlara, isnatlara rağmen yaymaktan geri durmuyorlardı. Ebu'l-Kāsım 'Abdü'l-Kerîm Kuşeyrî (H. 465 – M. 1072-73), meşhur risalesiyle tasavvuf meslekinin Ehl-i sünnet mezhebine uygunluğunu isbata çalıştığı gibi, daha sonra Gazâlî de (H. 450-505 – M. 1058-1112), birçok eserleri ile bu husûsu zihinlere kuvvetle telkini başarmıştı. Ondan sonra *Hikmetü'l-İşrāk* sâhibi Suhreverdî-i Maktûl, *'Avârifü'l-Ma'ârif* müellifi Şahâbeddin

[8] Carra de Vaux, *Gazâlî* (*Gazâlî'den evvel tasavvuf*, s. 175-200). İslâm tasavvufunun başlangıcı hakkında ileri sürülen fikirler henüz çok farklıdır. Hakikî bir katolik ve iyi bir müsteşrık olan Carra de Vaux'nun İslâm tasavvufuna en ziyâde Hıristiyanlık'ı bir kaynak olarak göstermesi, fazla bir taraf tutmaklıktır. C. Huart *La Grande Encyclopédie*'deki, *Perse* (İran) maddesinde ve *Histoire Des Arabes* adlı eserinin Sûfîye'den bahseden kısmında (s. 268-277) bu cereyâmn Hind'den mi, Hıristiyan râhiplerinden mi, yoksa doğrudan doğruya mı, İran'dan mı geldiği mes'elesinin henüz halledilemediğini söylemekle berâber İran nüfuzuna en büyük bir yer ayırıyor. Georges Salmon *La Grande Encyclopédie*'deki *Soufisme* (Sufîlik) maddesini yazarken bu cereyanın önce İskenderiye mektebinden, yâni Yeni-Eflâtûnîlik'ten müteessir olarak doğmakla berâber, mutasavvıflar arasında sonradan yayılan Panteizm'in İran vâsıtasiyle Hind'den geçtiği kanaatindedir; halbuki Carra de Vaux, İran'ın mutasavvıf şâirlerinden bahsederken, onların ekseriyetle Panteist olmadıklarını ve İslâm tasavvufundaki "fenâ" nın, Hind'in *Nirvana*'sı ile hiçbir münâsebeti olmadığını uzun uzun açıklıyor (*Gazâlî*, s. 287).

E. Blochet gibi Hıristiyanlık'ın İslâmiyet üzerinde hiçbir te'siri olmadığını iddia edenlerle, tasavvuf esaslarının sırf *Kur'ân* ve *Hadîs*'ten alındığı fikrinde olanları da zikredersek, bu mes'elenin henüz halledilmekten nekadar uzak olduğunu göstermiş oluruz. Clément Huart'ın, tarih vesikaları üzerine dayanan kat'î bir fikir yürütemiyerek : "Tasavvuf cereyâm, *Ârî* rûhunun *Sâmî* zihniyetine üstün gelmesinden ibarettir" tarzında çok müphem ve umûmî bir fikir ileri sürmesi, hiçbir şey demek değildir. Dozy'nin, Silvestre de Sacy'nin, Trumppt'un, Tholuck'un bu husustaki mütâleaları –İstişrâk'ın daha eski devirlerine âit olduğu için– yukarıkiler kadar bile ehemmiyetli sayılamaz; herhalde muhtelif mutasavvıflarda, muhtelif kaynaklardan gelen te'sirleri, hakikî nisbetleriyle gösteren umûmî bir tasavvuf tarihi, ilim âlemi için büyük bir ihtiyaçtır; ne yazık ki, tatmini çok müşkül görünüyor.

Suhreverdî, ʿAbdü'l-Kādir Geylânî (H. 470-561 – M. 1077-1166) ve *Tabakāt-ı sûfiyye* kitaplarını dolduran birçok mutasavvıflar yavaş yavaş mesleklerini yaymağa çalışarak binlerce mürîd ve halk arasında büyük bir mânevî nüfuz kazanmışlardır [9]. Meşhur âlimlerden birçoklarının büyük şeyhlere intisabı, hükümdarların ve ümeranın bizzat tekye ve zâviyeler yaptırarak bu cereyanı teşvik etmeleri – daha doğrusu o cereyana kapılmaları – İslâm âleminin her tarafında şeyh ve dervişler yetiştiriyor ve böylece adetâ yeni içtimâʿî zümreler vücûde getiriyordu. Bilhassa her büyük şeyhin ölümünden sonra ʿâmme muhayyelesi onu bir keramet hâlesiyle ihâta etmekte idi. Tarihî kıymeti olmayan hurafelerle dolu menâkıp kitapları değil, sûfîlik tarihinin en kıymetli kaynakları bile bu gibi muhayyelât ile doludur [10].

4. Türkistan'da Tasavvuf:

Eski İran anʿanelerini göğsünde saklayan Horasan, İslâmiyet'ten sonra tasavvuf cereyanının başlıca merkezlerinden biri ve belki birincisi

[9] Sûfîlerin hâl tercemeleri hakkında evvelâ Arapça eserler yazılmıştır. Mirzâ Muhammed b. Abdü'l-Vahhāb Kazvînî, bu meyanda en eski eserler olarak Abdü'r-Rahmān Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî Nişâbûrî (vefatı : H. 412 - M. 1021-22)'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sini, İbn Naʿim Ahmed b. Abdullāh' el-İsfahânî (vefatı : H. 430 - M. 1038-39)'nin *Hilyetü'l-Evliyâ*'sını, İbn Hamîsü'l-Kâʿbî (vefatı : H. 552 - M. 1157-58)'nin *Mehâsinü'l-Ahyâr*'ını, Cemâleddin Ebi'l-Ferec el-Bağdâdî el-Hanbelî (vefatı : H. 597 - M. 1200-1201)'nin *Safvetü's Safvet*'ini zikrediyor ki bunlardan ilk iki eser kütüphanelerimizde vardır (*Tezkiretü'l-Evliyâ-i Attâr* mukaddimesi, s ج.). Bununla berâber, Sülemî de eserini üstâdı Muhammed b. Abdu'llāh Ebû Bekir er-Râzî el-Hanbelî-i Nişâbûrî'nin eserinden ıktibas etmiştir (*Nefahât* tercemesi, s. 274). Fars dilinde yazılmış en eski evliyâ tezkiresi Ebî el-Hasan ʿAlî b. Osman el-Cellâbî el-Gaznevî (vefatı : H. 465 veya 469 - M. 1072-1076)'nin *Keşfü'l-Mahcûb li-erbâbi'l-Kulûb*'udur ki çok fena bir Lâhur basımı ve İstanbul kütüphanelerinde bâzı yazma nüshaları vardır. Umûmî harbten önce Rus müsteşrıkı Jokovsky, bunun tenkidli yeni bir basımını hazırlamakla meşgul idi. (*Journal Asiatique*, 11ème série, Tome 3, n. 1., p. 187). Nicholson tarafından İngilizce'ye terceme edilmiş olan bu eserden başka, Şeyhu'l-İslâm Ebu İsmâʿil Abdullāh b. Muhammed el-Ansârî el-Hazrecî el-Herevî'nin (Vefatı : H. 481 - M. 1088-1089), Sülemî'nin *Tabakâtü's-Sûfiyye*'sinin bâzı ilâvelerle tercemesi vardır ki Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns*'üne esas olan eser budur. *Keşfü'l-Mahcûb* muharriri de Sülemî'nin *Tabakât*'ı ile *Risâle-i Kuşayrîye*'den çok istifade etmiştir. Bunlara Ferîdü'd-Dîn ʿAttar'ın *Tezkire-i Evliyâ*'sı ile *Risâle-i Kuşayrîye*'yi de ilâve edersek, VI. asra kadar yazılmış olan hemen başlıca kaynakları göstermiş oluruz.

[10] Meselâ *Risâle-i Kuşayrîye*, ʿ*Attâr Tezkiresi*, *Nefahât*, *Reşahât*. ʿAttâr'ın *Hüseyn Mansur Hallâc*'a tahsis ettiği kısım bu hususta pek mânalıdır (Nicholson tarafından basılan nüsha, s. 135-145).

mâhiyetinde idi. Bu yüzden Maverâünnehr İslâmlaştıktan sonra, bu cereyanın, İslâmiyet'in evvelce ta'kibettiği yollardan Türkistan'a gireceği pek tabiî bir hâdise idi. Hakîkaten öyle oldu. Herat, Nişâbur, Merv, III. asırda mutasavvıflarla nasıl dolmağa başladıysa, IV. asırda Buhara'da [11], Fergāna'da da [12] şeyhlere tesâdüf edilmeğe başlandı; hattâ Fergāna'da Türkler kendi şeyhlerine *Bab*, yâni *Baba* nâmını veriyorlardı. Horasan'a herhangi bir münâsebetle gidip gelen Türkler arasından da mutasavvıflar yetişiyordu : Meşhur sûfî Ebû Sa'id Ebü'l-Hayr'ın pek ziyade hürmet ettiği Muhammed Ma'şûk Tûsî ile Emîr 'Alî 'Abû hâlis Türk idiler [13]. İşte bu gibi muhtelif âmiller te'siriyle, Türkler arasında tasavvuf cereyânı yavaş yavaş kuvvetleniyor, Buhâra, Semerkand gibi büyük İslâm merkezlerinden içerilere yayılıyor, din aşkı ile mücehhez birçok dervişler tarafından göçebe Türkler arasına yeni akîdeler götürülüyordu [14].

Esaslarını Hazret-i Ebû Bekr, veya Hazret-i 'Alî vâsıtasiyle Hazret-i Peygamber'e kadar eriştiren sûfîliğin yayılması, tekkelerin siyâsî kuvvetler tarafından âdeta resmen tanınması, birçok büyükler, devlet adamları ve hattâ sultanların şeyhlere riâyetleri, onlara yüksek bir mânevî nüfuz bahşediyordu. Şarap içmiyecek kadar dinî hükümlere bağlı olan Karahanlılar, İslâmiyet'i aşk ve harâretle savunan ilk Selçuklular, âlimlere ve şeyhlere karşı büyük bir hürmet ve riâyet gösteriyorlardı [15]. Bununla berâber, Türk hükümdârları İslâm akîdelerine çok bağlı kaldıklarından [16], Hanefîlik'i o kadar kuvvet ve kanaatla kabûl

[11] *Nefahât'ül-Üns* tercemesi s. 275.

[12] *aynı eser*, s. 323.

[13] *aynı eser*, s. 348-350.

[14] W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol invasion.*

[15] Barthold, *aynı eser.*

[16] Selçuklu hükümdârı Tuğrul Bey müteassıp bir hanefî idi; hattâ veziri 'Amîdü'l-Mülk'ün Horasan cami'lerinde Râfızîler'le berâber Eş'arîler'e de lâ'net edilmesi hakkında ondan me'zuniyet aldığını ve Şâfi'îler aleyhinde pek müteassıp olduğunu İbnü'l-Esîr yazıyor (*Tarihü'l-Kâmil*, c. 10, s. 11). Alparslan, İmâm A'zam'ın Bağdad'daki türbe ve câmiinin tâmiri ile bir Hanefî medresesi te'sisine Ebû Sa'id Muhammed b. Mansûr Şeref el-Mülk el-Hʷârezmî'yi me'mur etmişti (Schefer, *Siyâsetnâme* tercemesi, s. 2). Nizâmü'l-Mülk'ün *Siyâsetnâmesi*'nde Alparslan'ın Şâfi'î ve bilhassa Râfızîler'e karşı nekadar şiddetli davrandığını gösteren mühim tafsilât vardır (21. ve 42. fasıllara bakınız). Dozy de, Türklerin sünnîlikteki tassuplarını i'tiraf ediyor (trk. trc. *Tarih-i İslâmiyet*, c. II. s. 495); hakikaten, bunu daha Selçuklulardan evvel Bağdad'daki Türklerde de görüyoruz : Âl-i Buveyh'in Bağdad'da şi'îliği iltizam etmelerine karşı, Türkler,

etmişlerdi ki, esâsen Türk milletinin ictimâî vicdânından doğan bu temâyül, bir taraftan İslâm arasındaki ayrılığın ve râfizîlik ve i'tizâlin umûmileşmesine mâni' oluyor, diğer taraftan yine bunun tabiî bir neticesi olarak Türk çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirlerde şer'î esaslara derin ve samimî bir uyma görülüyordu[17]. Bizim kanaatimize göre, Ahmed Yesevî zuhur ettiği zaman, Türk âlemi epeyi uzun bir zamandan beri – herhâlde IV. asırdanberi – tasavvuf fikirlerine alışmış, mutasavvıfların menkabe ve kerâmetleri yalnız şehirlerde değil, göçebe Türkler arasında bile azçok yayılmıştı. İlâhîler, şiirler okuyan, Allâh rızâsı için halka birçok iyiliklerde bulunan, onlara cennet ve saâdet yollarını gösteren dervişleri, Türkler, eskiden dinî bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzeterek harâretle kabûl ediyorlar, dediklerine inanıyorlardı. Bu sûretle eski ozanların yerini, *ata* veya *bab* ünvanlı birtakım dervişler almıştı: Hazret-i Peygamber'in sahâbelerinden olarak gösterilen Arslan Bab ile, menkabeye göre İslâm dinini anlamak maksadıyle Türkistan'dan Cezîretü'l-Arab'a gelmiş ve Hazret-i Ebû Bekr'le görüşerek İslâmiyet'i kabûl eylemiş olan ozanlar pîri meşhur Korkut Ata[18], Çoban Ata[19], işte bunlardan kalmış birer hâtırayı yaşatıyor; herhâlde, Ahmed Yesevî'nin zuhuru zamanında, göçebe Türkler arasında, yâni Sīr-Deryâ kenarlarında ve bozkırlarda, anladıkları bir lisanla – yâni basit Türkçe ile – halka hitabederek İslâm akîdelerini ve an'anelerini onlar arasında yaymağa çalışan dervişlerin bulunduğu bizce muhakkaktır. Ahmed Yesevî'nin, kendisinden önce gelen dervişlere daha üstün, daha kuvvetli bir şahsiyeti

---

her vâsıta ile sünnîliği müdâfaadan geri kalmıyorlardı (*Medeniyet-i İslâmîye Tarihi* tercemesi, c. IV., s. 263). Türkistan'daki başka Türk devletleri de dâima hanefîliği müdâfaa etmişlerdir (Barthold, *aynı eser*).

[17] *Nefahât* ve *Reşahat*'taki Türk mutasavvıflarının sûfiyâne mülâhazalarına bakınız. Ferîdü'd-Dîn 'Attâr'ın VI. asır sonlarında, veya VII. asrın ilk senelerinde Semerkand'da dûçar olduğu bir tehlike bu hususta çok mânalıdır : Onun *Mazharü'l-'Âcâib* adlı eserinde Oniki İmam'ın ve bilhassa Hazret-i 'Alî'nin medhinde pek ziyâde mübâlega göstermesi, Mehdî gaybetine inandığını izhar etmesi üzerine Semerkand'ın büyük fakihlerinden biri, onu râfızîlikle suçlandırarak kitabının yakılmasına ve kendisinin i'dâmına fetvâ vermişti. Ferîdü'd-Dîn, bu itham karşısında müşkilâtla canını kurtarabilmiştir (*Tezkire-i Evliyâ* mukaddimesi, s. ى).

[18] Oğuzların eski yeri olan Sır-Derya kenarlarında, Türkmenler arasında, Azerbaycan'da Derbend civarlarında, Anadolu'da, hulâsa Oğuz şûbelerinin yayıldıkları her sâhada tanınan *Dede Korkut* menkabesi ve bunun mâhiyeti hakkında bilgi edinmek için *Türk Edebiyatı Tarihi'ne Medhal* eserimize bakınız (s. 61-62).

[19] Schuyler, *Türkistan Seyahatnâmesi* tercemesi (s. 302).

olduğunu kabûl etmemek mümkün değildir; Ancak, eğer kendisinden evvel gelen nesiller zemin hazırlamamış olsalardı, onun başarısı bu kadar büyük olamazdı.

5. İran Te'sîri :

Türkler, coğrafî yerleri icâbınca pek eski zamanlardanberi Çin ve İran ile dâima münâsebette bulunmuşlardır. Çinliler'in mazbut ve mükemmel olan eski vakāyi'-nâmeleri bu münâsebeti azçok vuzuh ile gösterdiği hâlde, Türklerin İran ile olan eski münasebeti – *Şeh-Nâme* menkabeleri dışında – ancak Sâsânîlerin son hükümdârları zamanında tarihce aydınlanabiliyor. Türkler uzun asırlar her iki medeniyet nüfuzu altında bulunduktan sonra, nihayet, İslâm dinini kabûl eden İran, onları yavaş yavaş kendi nüfuzu dâiresine aldı[20]. Çin te'sirinin en kuvvetli bulunduğu Uygur medeniyetinin inkişâfı zamanında bile san'atta, lisanda, fikirlerde kendisini gösteren İran medeniyetinin, yeni bir din ile kuvvetlendikten sonra Tüıkler'i kendine cezbetmesi âdeta zarûrî idi[21].

Esasen İran medeniyeti, daha Türkleri kendine çekmeden önce, İslâmiyet üzerinde büyük te'sirler yapmıştı. Abbâsîler, saltanat telâkkîsi ve devlet teşkilâtı bakımından Hulefâ-i Râşidîn'in eserine değil Sâsânî hükümdârlarının zihniyetlerine bağlı idiler[22]. Horasan ve Mâverâün'-nehr, hilâfet merkezine isimce bağlı yerli – ve sonraları çok acemleşmiş Türk – sülâleler eline geçtikten sonra, İslâm istilâsının bütün merhamet bilmez dehşetine rağmen ortadan kaldıramadığı eski İran rûhu tekrar kendisini gösterdi ve IV. asırdan başlayarak İran lisan ve edebiyatı İslâmî bir şekil altında gelişme ve yükselmeğe başladı. Bu İslâmî İran edebiyatı, fâtihlerin edebiyatından epeyi geniş bir ölçüde müteessir olmuştu : Lisâna yeni dinin getirdiği birçok kelimeler girdiği gibi, nazım şekli, vezin, belâgat kāideleri de geniş bir nisbette Araplardan alınmıştı. Eski İran'ın hece vezninden, eski nazım şekillerinden, edebiyat telâkkîlerinden hemen hiçbir şey kalmamış gibi idi; fakat çok eski bir medeniyete vâris olan Acemler, bu müdhiş Arap nüfûzuna rağmen, edebiyatlarında kendi şahsiyetlerini aksettirdiler; arûz vezinlerinden yalnız kendi zevklerine uygun olanları aldılar, "rubâ'î" şeklini icat, veyahut belki de

[20] E. Blochet, *Mazdeism ve Türkler* (*Millî Tetebbu'lar*, nu. 1, s. 128 v.d.).
[21] *Türk Edebiyatı Tarihi*, Birinci Mebhas.
[22] *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti* adlı makalemize bakınız (*Millî Tetebbu'lar*, nu. 5, s. 193-232).

ihyâ ettiler [23], Arap edebiyatının eski ve bilinen bir mahsûlü sayabileceğimiz "kaside" şekline ve "gazel"e bir başkalık verdiler [24] ve bunların hepsinin üstünde olarak eski mitolojiyi canlandırarak, Arap edebiyatının tamamiyle yabancı bulunduğu bir "destan devri" açtılar [25]. O kadar ki, V. asır bütün ihtişamiyle yeni bir İran edebiyatının teşekkül etmiş olduğunu gördü.

Türkler İslâmiyet'in birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplardan değil, Acemler vâsıtasıyle aldılar. İslâm medeniyeti Türklere, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Mâverâü'nnehr'den geçerek geliyordu; Mâverâü'nnehr'in birçok büyük merkezleri bile mânen "Türk" olmaktan ziyade "İranî" idi. İşte, bundan dolayıdır ki, İslâmiyet'ten evvel de tanıştıkları için Türklere yabancı gelmeyen İranlılar, İslâm medeniyeti dâiresine girmek için yine onlara yol gösterdiler ve tabiî bu hâl, Türk edebiyatının gelişmesi üzerinde yüzyıllarca te'sirli oldu; hakikaten, biz İran edebiyatının Türk edebiyatı üzerinde önceleri nasıl ve ne derecede bir te'sir yaptığını kesin ve açık olarak bilemiyoruz; lâkin İslâmiyet'ten sonraki devir mahsûlü olarak ilim âleminde tanınmış en eski Türkçe eser – ki H. 462 (M. 1069-1070)'de Kâşgar'da Bugralar zamanında yazılmış *Kutadgu Bilig*'dir – birçok bakımlardan İran te'sirlerini açık bir sûrette gösteriyor. Bu eski Türkçe manzume hakkında burada îzahât ve tafsilât yersizdir [26]; onda göze çarpan İran te'sirleri bilhassa lisanda, vezinde, şekildedir.

---

[23] Ağa Ahmed 'Alî Ahmed, *Mecma'u's-Sanâyi'*den naklen (*Risâle-i Terâne*, Kalküta, 1867, s. 2). Bu hususta *El-Mu'cem fî Me'âyir-i-Eş'âr-i Acem*'e de bakınız.

[24] *İslâm Edebiyatında Mersiye* adlı makalemizin "Acemler'de mersiye" kısmına bakınız((*Yeni mecmua*, c. I., nu. 18, 8 Kasım, s. 1917 v.d.).

[25] Mohl tarafından *Şehnâme* tercemesine yazılan Önsöz'e bakınız (Paris, 1878).

[26] Radloff tarafından üç büyük ciltten mürekkep olarak neşredilen nushaya bakınız.

[Radloff tarafından, *Kutadgu Bilig*'in hâlen Viyana'da bulunan, Herat nüshasına dayanılarak yapılan tıpkı basımından sonra, Türk Dil Kurumu da aynı nüshanın tıpkı basımını 1942 (İstanbul)'de yayımlamış, bunu yine Dil Kurumu'nun 1943'de İstanbul'da faksimile olarak yayımladığı Mısır'da Hidiv Kütüphanesi'nde bulunan ikinci *Kutadgu Bilig* nüshası takip etmiştir. Türkistan'ın Fergâna şehrinde istinsâh edilen ve diğer iki nüshadan daha büyük bir ehemmiyet taşıyan üçüncü *Kutadgu Bilig* nüshasını ise ilim âlemine ilk defa Prof. Dr. Reşid Rahmetî Arat tanıtmış olup, bu nüsha da yine Dil Kurumu tarafından 1943'de tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır.

Kutadgu Bilig'in bugün için bilinen 3 nüshasının tenkitli neşrini ise yine merhum Prof. Reşid Rahmetî Arat hazırlamış olup, bu metin nüshası Türk Dil Kurumu tarafından 1947 (İstanbul)'de yayımlanmıştır. *Kutadgu Bilig*'in Batı Türkçesine (Türkiye

Dil bakımından *Kutadgu Bilig* Arap ve Acem kelimeleri ile doludur. Türklerin Acemlerle olan eski münâsebetleri ve yeni dînin kendîsiyle berâber birçok mefhumlar ve onları ifade edecek yeni kelimeler getireceği düşünülürse, bu fazlalık o kadar çok görülmez. Vezin mes'elesine gelince, – manzume bâzı Avrupa ilim adamlarının yanlış iddialarına rağmen – hece veznı ile değil, doğrudan doğruya *Şeh-Nâme* vezniyle yazılmış ve İran'ın bütün bu kabil eserlerinde olduğu gibi mesnevî şekli tercih edilmiştir. O zamanki Türkçe, kendi bünyesine yabancı olan arûz vezniyle, tabiî, birdenbire kaynaşamıyacağı için, nazım çok sakat ve kusurludur. İşte, birçoklarının onu hece vezniyle yazılmış saymalarının başlıca sebeplerinden biri de budur. Mevzû, fikirler, mecazlar bakımından bu eserde aynı zamanda halk edebiyatının ve Çin edebiyatının da te'sirine rastlanıyor; fakat bilhassa "vezin" de İran edebiyatının kuvvetli te'siri derhâl kendini göstermektedir ki, bu te'sir gitgide az zamanda diğerlerini ortadan kaldırmağa muktedir olmuştur.

Kutadgu Bilig, bütün Müslüman eserleri gibi "tahmid" ve "tasliye"yi içine alan mensur bir önsözle başlar; muharriri olan Yûsuf-Has Hâcib, mukaddimede insan melekelerini "Adâlet, İktidâr, İdrâk ve Kanâat" tan ibâret bularak, bunları birer şahıs şeklinde canlandırır ve bunlar arasında uzun münâzaralara yer verir. Kitap, mevzûu bakımından, İranlılar'ın *Siyâset-Nâme*'leri tarzındadır. Dört melekeden Kut'un oğlu Ögtilmiş, hükümdâra – o devirde Kâşgār'daki Türk cemiyetini teşkıl eden – bütün me'murlardan, esnaftan bahsederek onların ne gibi vasıfları hâiz olması lâzım geldiğini, kendilerine nasıl muâmele edilmesi icâbettiğini birer birer anlatır; "Tapukçu : Tapucu", yâni mülkiye me'muru ile "Subaşı" yâni askerî kumandan nasıl olmalı, halka nasıl davranmalı, ekincilere, tüccarlara, hekimlere, afsunculara ne yapmalı, kadınlara karşı nasıl hareket etmeli, iyi bir zevcede bulunması lâzım gelen meziyetler nedir, hânedân risâlete nasıl hürmet etmeli, hulâsa bütün bu gibi mes'eleler kitabı baştan aşağı kaplamıştır. Yine İran mesnevîcilerini taklidle kitapta Bugra Han hakkında bir de kaside

Türkçesi) tercemesi de keza Prof. Arat tarafından yazılmış olup, Türk Tarih Kurumu'nca 1959'da Ankara'da yayımlanmıştır. Türk tefekkür tarihi için büyük bir değer taşıyan ve 6645 beyitten mürekkep olan bu eser, birçok bakımlardan hâlâ tetkike muhtaç bulunmaktadır.

Kutadgu Bilig hakkında daha fazla bilgi için *Türk Kültürü*, (nu. 98) *Kutadgu Bilig* sayısına bakılabilir].

vardır; bununla berâber, gerek eserin mevzûu, yâni çeşitli melekelerin birer şahıs hâlinde canlandırılarak ortaya çıkarılması, gerek mecaz ve istiârelerdeki sâdelik ve husûsiyet İran edebiyatında hiç bulunmayan birşeydir. Bu cihetlerde kısmen Çin te'siri ve kısmen halk edebiyatından kalıntılar daha kuvvetle göze çarpıyor. Bugra Han hakkındaki kaside, Acem örneklerinden çok, eski halk edebiyatı mahsûllerine daha yakındır [27].

M. 1069-1070'de Kâşgār'da yazılmış olan bu eser, hiçbir zaman münferit bir mahsûl gibi telâkkî edilmemelidir; esasen önsözünde de bu ciheti açık olarak gösteren kayıtlara tesâdüf olunuyor. Türklerin daha İslâmiyet'ten önce yazıları ve o yazılar ile yazılmış kitapları olduğu düşünülünce, eski bir Türk medeniyet merkezi olan Kâşgār'da İslâmiyet'in kabûlünden sonra İslâmî eserler yazılacağı ve bunun için asırlarca beklenemiyeceği derhâl anlaşılır. Türkler İslâmiyet'i kabûl ettikleri zaman yazıya, kitaba, maârife yabancı barbar bir kavim değildiler [28]. Bu bakımdan, hiç olmazsa V. asırdan i'tibâren Türkistan'da Türkçe İslâmî eserler yazılmağa başlandığını ve bunlar da İslâm-İran te'sirlerine rastlanabileceğini iddia edebiliriz. Kâşgār gibi eski Uygur medeniye-

[27] *Türk Edebiyatı Tarihi*, İst., 1926, VI. bâb, 2. İran Edebiyatı, s. 131 v.d.

[28] Gerek Bizans gerek Çin kaynakları, Türklerin İslâmiyet'ten evvel kendilerine mahsus yazıları olup onunla kitaplar yazdıklarını söylüyorlar. Çin tarihçilerine göre, Uygur Türkleri Milâdın V. asrında oldukça parlak ve geniş bir edebiyata mâliktiler; manzum ve mensur eserleri olduğu gibi, hanların sarayında vak'a-nüvisler de bulunurdu; hattâ bu sûretle Uygurların en eski devirlerinden hemen hemen Cengiz'in zuhûruna kadar bütün vak'alar zaptedilmişti. M.S. X. asır seyyahlarından Çinli Vang Yan-Te, Uygur memleketinde birçok umûmî kütüphaneye rastladığını söylerken hayrete değer birşey söylemiş olmuyor; gerçekten, Türkistan'ın uğradığı bütün istilâlara rağmen o eski devirlerden birçok hikâyeler, dinî eser tercemeleri kaldığı gibi, eski Köktürklerin dikmiş oldukları *Orhun Kitâbeleri* de, Türklerin eski medeniyetlerine şâhid olarak duruyor. Bağdâd'a Abbasîler'in sarayına gelen Türkler ekseriyetle iptidâî bir hayat süren çöl âhâlisinden oldukları için, ulûm ve maârifle uğraşmazlardı; bu yüzden Arap tarihçileri, Türklerin umûmiyetle ilim ve san'ata yabancı olduklarına inanmışlardı; meselâ İbnü'l-Esîr, Rum Selçuklularının ceddi Kutalmış'ın [F. Köprülü, *Türk onomastique'i hakkında* (*Tarih Dergisi*, Istanbul 1950, c. I, sayı 2, s. 227-230) isimli makalesin'de evvelce çeşitli şekillerde okunmuş olan bu ismin en doğru telaffuzunun kutalmış şeklinde olacağını göstermiştir.] Türk olduğu hâlde, Nücum (Astronomi) ilmiyle uğraşmasını hayretle karşılıyor (*Medeniyet-i İslâmîye Tarihi* tercemesi, c. IV., s. 294); hâlbuki bu esnâda eski medeniyetlerini saklayan, medenî bir hayat geçiren Türkler de vardı ve onlar memleketlerini bırakıp halîfelerin saraylarına gitmiyorlardı. Arap tarihçilerinin bu husustaki yanlışlıkları gāyet açıktır.

tinin merkezlerinden olan ve dâima kuvvetli Çin te'siri altında bulunan bir doğu mıntakasında İran te'siri bu kadar çabuk ve bu kadar kuvvetli bir sûrette kendini gösterirse, Horasan merkezlerine daha yakın ve daha batı mıntakalarında vücûde gelen eserlerde bu te'sire daha geniş bir ölçüde rast gelmek tabiîdir; fakat maatteessüf asırlarca tahrip eden istilâlar, harpler ve daha bin türlü sebepler o eski devirlerin mahsûllerini yok etmiş ve elimizde hemen hiçbir şey bırakmamıştır. Yalnız şurasını açıklıyalım ki, İslâmî merkezlerde Acem edebiyatının te'siri altında yazılan bu gibi Acem taklidi Türkçe eserler geniş kitle arasına yayılamıyor, sâdece medreselerde İslâm tahsili görmüş dânişmendler arasında intişar ediyordu.

6. Halk Edebiyatı:

Türklerin X.-XI. asır esnâsında zengin bir halk edebiyatına mâlik olduklarını bildiğimiz gibi, bu edebiyatın bâzı kıymetli örneklerine de mâlik olduğumuzdan, Ahmed Yesevî'den evvelki zamanlarda Türklerin nasıl ve ne gibi eserlerle edebî ihtiyaçlarını yerine getirebildiklerini lâyıkiyle izah edebiliriz. *Kutadgu Bilig* ve ona benzer eserler, kuvvetli birer İslâm merkezi hâline gelmiş olan Türkistan şehirlerinde medrese görmüş adamlar arasında okunup dururken, halk kitlesi kendi ihtiyacını, asırlardanberi olduğu gibi, halk şâirlerinin basit mahsûlleriyle te'min ediyordu[29]. Halk edebiyatı, değişik birtakım sebeplerden dolayı, uzun asırlar boyunca zorla hissedilecek kadar az bir değişme kābiliyetine mâlik olduğundan, bu sırada, yine İslâmiyet'ten önceki esas hatlarını saklamakta idi. Bu devirlerden kalan eserlerin birkısmı öğretici (*didactique*) bir mâhiyeti hâiz ahlâk düsturları gibi telâkkî olunabilir. Cimrilik ve hasedin fenalığı, ikrâm ve cömertlikle il arasında şöhret kazanmak lüzumu, kahramanlığın fâidesi, Allāh'ın büyüklüğü, büyükleri ve ana - babayı sayıp onlara itaat etmek ihtiyâcı bu parçalarda basit bir sûrette zikrediliyordu; bununla berâber, bu eserler arasında en kıymetli olanlar "Sagu-mersiye"ler idi. Mâtem âyinlerinde, veya umûmî toplantılarda

[29] İran te'siri altında kalmış Türk hükümdārlarının, meselâ Mahmud Gaznevî'nin sarayında İran şâirleri İslâmî İran edebiyatının gelişip yükselmesine çalışırlarken, ekseriyetle Türklerden mürekkep olan ordu, halk türküleri ve destanları ile zevkını tatmin ediyordu. Aynı hâl diğer Türk ordularında da görülüyordu. Gerdîzî'nin rivâyetine göre, Mahmud Gaznevî'nin Karahanlılar'la savaşında, Mahmud'un askerleri Türkmenleri görünce Türk şarkıları söylemeğe başlamışlardı (W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol invasion*).

–İslâmiyet'ten evvelki devirlerde yalnız dinî ve sonraları daha çok bedi'î bir mâhiyet gözetilerek – kopuzların berâberliğinde terennüm olunan bu mersiyeler umûmiyetle uzun olurdu; ölünün faziletleri, cenklerinin çeşitli safhaları, düşmanlara nasıl saldırdığı, cenklerin nerede vukua geldiği, ölen kahraman için bütün kavmin, hattâ bütün tabî'atin nekadar çok üzgün olduğu birer birer tasvir edilirdi. Mecazlar basit ve iptidâî olmakla berâber, samimî ve renkliydi. Bâzan mersiyelerde yazla kışın canlı birer şahsiyet şeklinde tasvir edilip canlandırılarak –*Kutadgu Bilig*'de olduğu gibi – münâzara ettirildiği de olurdu. Bunlarda yalnız tabî'ate karşı değil, hayatın bütün tezâhürlerine karşı derin bir vecd ve istiğrak mevcuttur. Yaz gelince karların eriyerek bülbüllerin öteceğini, mes'ut çiftlerin sevişeceğini söyliyerek hayatın zevkıni duyan mersiyeci, güzel bir câriye görünce yüzünü aya, boyunu ardıç ağacına benzetiyor, bütün âşıklar gibi sevgilisinin güzelliğinden, cefâsından, sihirli gözlerinden bahsedip derin derin ağlıyordu. Kırların, ovaların güzelliği, ayaz geceler, vahşi bozkırlar, dumanlı tepeler, ördekler, kazlar, küçük su kuşları bu mersiyelerde coşkun bir sevgi ile tasvir ediliyordu[30]. Bu mersiyeler, herbiri yedi, veya sekiz heceli dört mısra'dan mürekkep kıt'alarla ifade edilmekte idi; ilk kıt'anın bâzan dört mısra'ı birden, bâzan üçüncü müstesnâ olmak üzre diğerleri kāfiyeli oluyor, onu ta'kîbeden kıt'alarda ise ilk üçer mısra' kendi aralarında – yâni diğer kıt'alardan ayrı olarak– kāfiyeli bulunuyordu; bu sûretle bütün kıt'alar dördüncü mısra'larındaki kāfiyenin aynı oluşu dolayısiyle bir bütün teşkil ediyorlardı ki, bunun sebebini yukarıda söylemiştik (I. *Bölüm*, I. *İslâmiyet'ten önce*). Diğer öğretici mâhiyeti hâiz şiirlerin pek azı beşli, altılı, yedili kıt'alar şeklinde, çoğu da onlu, onikili, ondörtlü, onbeşli beyitlerle yazılıyordu. Halk arasında bunlardan başka – meselâ *Oğuz menkabesi* gibi[31] – pek eski

[30] Bu eserleri görmek için Mahmud Kâşgarî'nin 1077'de yazılmış olan *Dîvânu-Lugâti't-Türk*'üne bakınız.

[31] Türkler arasında eskidenberi pek tanınmış olan *Oğuz menkabesi*'nin bugün başlıca iki yazılı şekli kalmıştır : Biri, İslâmiyet te'sirinden uzak olarak Uygur yazısı ile yazılmış olan bir parçadır ki menkabenin daha eski şeklini gösterir (Radloff, *Das Kudatku-Bilik*, tom. 1., P. X-XIII). Bunun İslâmî şeklini de ilk def'a Gāzān Han'ın veziri Reşîdü'd-Dîn, *Câmi'ü't-Tevârîh*'inde zikretmiş ve oradan diğer yerlere naklolunmuştur. Uygurca metin ile Reşîdü'd-Dîn'in naklettiği şekil arasındaki benzerlik ve Reşîdü'd-Dîn'in eserini yazarken eski Türk kaynaklarına baş vurduğu düşünülürse, bu ve bu gibi menkabelerin pek çok zamanlardanberi zapt ve tesbit edildiğine hükmolunabilir; hakikaten Osmanlıların teşekkülünden önce Mısır'da hüküm süren Sultan Muhammed Kalavun me'murlarından Ebû Bekr Abdullāh ed-Devâdârî, *Dürerü't-Ticân*

zamanlardan kalmış esâtirî hâtıralar, esasen İslâm'dan önceki zamanlara âit olduğu hâlde, İslâmiyet'ten sonra dinî propaganda yapan derviş - şâirler vâsıtasiyle İslâmî bir şekil almış birtakım menkabeler dolaşıyordu.

İşte, Ahmed Yesevî'nin meydana çıktığı V., VI. yüzyıllar sırasında Türk Milletinin edebî gelişmesi bu deıecede idi.

adlı eserinde Kıpçak ve Mogullarm *Ulu Han Ata Bitigci* ve diğer Türklerin de *Oğuznâme* adlı iki eski mukaddes kitabı olduğunu, evvelce Türkçeden Farscaya terceme edildikten sonra, H. 211 (M. 826-27)'de Harûnü'r-Reşîd'in hekim-başısı Cibrâil b. Bahtişu' tarafından Arapça'ya naklolunan nüshayı kendisinin gördüğünü ve bu kitabın Ebû-Müslim Horasânî hazinesinden geldiğini anlatıyor; bu zâtın verdiği bilgiye göre eserin içindekiler *Ulug Karadağ*, *Altun-Han*, *Ulu Ay Atacı*, *Ulu Ay Anacı*, *Türkler Yemini*, *Çocuk*, *Arslan menkabesi* gibi şeylerden ibâretmiş. *Kitâb-ı Dede Korkut*, öyle anlaşılıyor ki bu *Oğuz-Nâme*'den sonradan çıkarılmış bir parçadır, Reşîdü'd-Dîn'in eserindeki İslâmî şekli ile, Uygurca metni mevcut olan *Oğuz menkabesi* de yine ayni yerden gelmiştir. *Oğuznâme*'nin, bâzılarımn sandığı gibi bir tarih değil, bir menkabeler mecmuası olduğu bu sûretle anlaşılıyor. *Oğuznâme*'den alındığı yazarı tarafından söylenilen *Câm-ı Cem-Âyîn* de buna ikinci bir delil teşkil eder. Esâsen, Klaproth, daha bir asır önce, Çinlilerle Acemlerin Türkler hakkındaki rivâyetlerinde göze çarpan birliği; bütün bu gibi menkabe ve an'aneleri zapteden eski Uygur vekāyi'-nâmelerinin mevcudiyetine bir delil olarak zikretmişti. *Oğuznâme* hakkında daha fazla bilgi edinmek için, bu eserimizin ikinci kısmındaki 42. *Oğuznâme* faslına bakınız.

II. Bölüm

AHMED YESEVÎ'NİN MENKABEVÎ HAYATI

Halkın muhayyelesi üzerinde kuvvetli izler bırakan her şahsiyet, hattâ daha hayatında iken, menkabesinin teşekkül ettiğini görür. O menkabeler uzun asırlar boyunca bir nesilden öteki nesle geçerken dâima büyür, büyür ve nihayet o şahsiyetin hakikî simâsını ta'yin edebilmek çok güçleşir. Bilhassa Doğu'da, mutasavvıfların "halk muhayyelesi" üzerindeki te'sirlerinin şiddetinden dolayı, her geçen asır onlara yeni menkabeler icadetmiş ve tarihî simâlarını hergün daha çok unutturmuştur. Eski Doğu tarihçileri, ekseriyetle tarih ile menkabeyi biribirinden ayıramadıkları için, halk muhayyelesinde teşekkül eden hayâlî şekilleri aynen kitaplarına geçirmekten başka birşey yapmadılar. İşte, bu yüzden, bugün Hâce Ahmed Yesevî'nin tarihî simâsını tesbite çalışırken, önce, an'anenin bize naklettiği menkabevî şahsiyetini tasvir edeceğiz. Sosyal vicdânın yaratmış olduğu bu şahsiyet, asıl tarihî şahsiyete uygun olmasa bile, büyük sosyal bir kıymete mâlik olup, araştırılmağa değer.

7. Çocukluğu:

Türkistan'da Sayram şehrinde Hazret-i 'Alî evlâdından Şeyh İbrâhim adlı bir şeyh vardı. Şeyh öldüğü zaman Cevher Şehnâz adlı büyük bir kızıyle Ahmed isminde yedi yaşında bir çocuğu kaldı [1]. Ahmed, daha küçük yaşındanberi muhtelif tecellîlere mazhar oluyor, yaşı ile uymayan fevkal'âdelikler gösteriyordu. Kendisi, vücûde getirdiği *Dîvân-ı Ḥikmet* adlı eserinde mazhar olduğu bu feyizleri mutasavvıflara yakışır bir dil ile birer birer anlatır [2]. Daha küçüklüğündenberi Hızır Aleyhi's-selâm'ın delâletine mazhar olan Ahmed, yedi yaşında babasından yetim kalınca, diğer mânevî bir babadan terbiye gördü. Hazret-i Peygamber'in mânevî

---

[1] Hazînî'nin *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* adlı Ahmed Yesevî menkabelerinden sözeden eseri (tek yazma nüsha s. 66). Bu eser hakkında geniş bilgi almak için umûmî indekse bakınız.

[2] *Dîvân-ı Hikmet*, İstanbul baskısı (s. 6). Ayni parça yine ayni kitabın 183-186. sahifelerinde pek az kelime farklariyle mevcuttur.

işaretiyle ashaptan Şeyh Baba Arslan, Sayram'a gelerek onu irşâd etti[3].

Arslan Baba, menkabeye göre ashâbın ileri gelenlerindendi. Meşhur bir rivâyete göre, dörtyüz sene ve diğer bir rivâyete göre de, yediyüz sene yaşamıştı. Onun Türkistan'a gelerek Hoca Ahmed'i irşada me'mur olması, bir mânevî işârete dayanıyordu : Hazret-i Peygamber'in gazâlarından birinde, Ashâb-ı Kiram nasılsa aç kalarak onun huzûruna geldiler; biraz yiyecek istirham ettiler. Hazret-i Peygamber'in duâsı üzerine Cibrîl-i Emîn, Cennetten bir tabak hurma getirdi; fakat o hurmalardan bir dânesi yere düştü. Hazret-i Cibrîl dedi ki : "Bu hurma sizin ümmetinizden Ahmed Yesevî adlı birinin kısmetidir". Her emânetin sâhibine verilmesi tabiî olduğu için, Hazret-i Peygamber, ashâbına, içlerinden birinin bu vazifeyi üzerine almasını teklif etti. Ashâptan hiçbiri cevap vermedi; yalnız Baba Arslan inâyet-i risâlet-penâhî ile bu vazifeyi üzerine alabileceğini söyledi. Bunun üzerine Hazret-i Peygamber, o hurma dânesini eliyle Arslan Baba'nın ağzına attı ve mübârek tükrüklerinden de ihsan etti. Hemen hurma üzerinde bir perde zâhir oldu ve Hazret-i Peygamber, Arslan Baba'ya, Sultan Ahmed Yesevî'yi nasıl bulacağını ta'rif ve ta'lim ederek, onun terbiyesi ile meşgûl olmasını emretti[4]. Bu-

---

[3] *Dîvân-ı Hikmet* (s. 7). *Reşahât-ı 'Aynu'l-hayât* tercemesi (s. 14); fakat *Reşahât*'taki ifâde bundan biraz farklı, daha kısa ve mübhemdir : "..ve âvân-ı tufûliyyette Baba Arslan Hazretleri'nin manzûr-ı nazar-ı kimya-eserleri olmuşlardır. Rivâyet ederler ki Baba Arslan İşâret-i pür-beşâret-i Hazret-i Risâlet "صلى الله عليه و سلم" ile Hâce'nin terbiyetine meşgûl olmuşlar ve Hâce'ye anların mülâzemet ve hizmetlerinde küllî terakkıyât-ı 'aliyye müyesser olmuş". Bu hususta metinde verdiğimiz tafsilâta bakınız.

[4] Seyyid Hasan Hâce Nakibü'l-eşrâf Buhârî, *Müzekkir-i Ahbab* (Yazma nüsha, s. 299-301). Müellif, bu menkabeyi anlattıktan sonra "Bu hikâye kitaplarda uzun uzadıya yazılıdır ve sözlerine inanılır kimseler tarafından zikredilir" diyor. Hakikaten gerek *Reşahât* tercemesinde gerek başka menâkıb-ı evliyâ kitaplarında –meselâ Kemâlü'd-Dîn'in *Tibyân-ı Vesâil*'i ve *Hazînetü'l-Asfiyâ* gibi – Arslan Baba'nın Peygamber'in emri ile bu irşad vazifesini ifâ ettiği anlatılır (Bu kitaplar hakkında bilgi edinmek için umûmî indeks kısmına bakınız). Esasen *Dîvân-ı Hikmet*'de Arslan Baba'nın "Sahâbeler ulusu hâss-ı bende-i Kird-gâr" olduğu bildiriliyor (s. 173). Yesevîler arasında bu menkabe asırlarca devam edip durmuştur. Şems adlı bir yesevi şâırı Arslan Baba hakkında yazmış olduğu bir manzumede bu menkabeyi anlatıyor : Hazret-i Peygamber birgün Arslan Baba'yı çağırarak ona bir hurma verdi ve dedi ki "Benden sonra Ahmed adlı bir çocuk dünyâya gelecek; o, ümmetimin zübdesidir, onu gör ve bu hurmayı ona ver. Hazret-i Peygamber'in duâsı berekâtiyle Arslan Baba uzun zaman yaşadı. Muttasıl, emânetin sâhibini araştırıp duruyordu. Nihayet, o tarihten dörtyüz yıl sonra Türkistan'a geldi, âdeti üzre her tarafa haberler yolladı ve nihayet onu Yesi'de mektebe

nun üzerine Arslan Baba Sayram'a – yâhut Yesi'ye – geldi ve üzerine aldığı vazifeyi yerine getirdikten sonra, ertesi yıl vefat eyledi : *Dîvân-ı Hikmet*'te "Ķābizü'l-ervâh'ın onun canını aldığı, hûrîlerin ipek dondan kefen biçtikleri, yetmişbin meleğin ağlaya ağlaya gelip onu Cennet'e götürdükleri" yazılıdır [5].

Yedi yaşına kadar birçok yüksek mânevî rütbelere sırasıyle yükseldikten sonra, Arslan Baba'nın terbiyesiyle yüksek bir olgunluk mertebesine erişen küçük Ahmed, yavaş yavaş etrafta şöhret kazanmağa başlamıştı; zâten babası Şeyh İbrâhim sayısız kerâmetleri, menkabeleri ile o civarda tanınmış bir adamdı [6]; bu yüzden, hemşiresinin sözlerine tamâmiyle riâyet eden bu sâkin, sessiz küçük çocuğun, sülâlesi bakımından da mânen büyük bir mevki' sâhibi olduğu biliniyordu. O esnâda vâki' olan hârıku'l-'âde hâdise ise, Ahmed'in şöhretini bütün Türkistan'a yayıyordu : Bu devirde Mâverâü'nnehr ve Türkistan'da Yesevî adlı bir hükümdâr saltanat sürüyordu. Kışın Semerkand'da oturuyor, yazları Türkistan dağlarında yaşıyordu. Bütün Türk hükümdârları gibi av meraklısı olan bu pâdişah, yazları, Türkistan dağlarında avlanmakla vakit geçirirdi; lâkin bir yaz Kara-çuk dağında avlanmak istediği hâlde, dağın çok girintili çıkıntılı olması onu bu emelden mahrum etti; Kara-cuk'da hiç av avlayamadı [7]. Bunun üzerine bu dağı ortadan kaldırmak istedi.

---

giderken buldu. Arslan Baba, çocuğa selâm verdi, çocuk selâmı iâde ettikten sonra, "Ey Baba, emânetiniz hani?" diye sordu. Arslan Baba bu beklemediği sualden şaşırdı, "Ey velî, sen bunu nereden biliyorsun?" dedi. Çocuk "Allah bana bildirdi!" cevabını verdi. Sonra adını sordu, Ahmed olduğunu anladı ve emâneti sâhibine teslim etti (*Divân-ı Hikmet*, s. 75-77). Bu manzumeden, onun Otrar'lı olduğu, sağ yanında Maçin Bâb'ın, sol yanında Karga Bâb'ın gömülü bulunduğu anlaşılıyor; hâlbuki Maçin Baba'nın Ferket karyesinde gömülü olduğunu bildiğimiz gibi (*Cevâhirü'l-Ebrar*, s. 77), Arslan Baba'nın, Ahmed Yesevî türbesinde medfun olduğuna dâir bir de an'ane mevcut olduğunu biliyoruz (*Şûrâ* mecmuasındaki *Halvet* başlıklı makale, s. 146).

[5] *Dîvân-ı Hikmet*, s. 7; bununla berâber, gerek *Reşahât* gerek başka menâkıb kitapları Arslan Baba'nın ertesi sene öldüğü hakkında *Dîvân-ı Hikmet*'te mevcut rivâyeti tasdik etmiyorlar. Arslan Baba sülâlesi hakkında bilgi edinmek için dördüncü bölümde Mansûr Ata hakkındaki tafsilâtı okuyunuz.

[6] Hızır Aleyhi's-selâm, Hwâce'nin babası Şeyh İbrâhim ve onun 10.000 müridi ile musâhip olmuştu. Şeyh İbrahim, ileri gelen halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun ile evlenmişti ki, bu izdivâca bilhassa Hızır Aleyhi's-selâm sebep olmuştu (*Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, s. 74).

[7] *Oğuz menkabeleri*'nde dâima geçen ve hâtırası asırlarca saklanan bu "Kara-cuk" dağı burada da meydana çıkıyor. Bu menkabenin yaşadığı yer olan Seyhun sâhası,

Kendi hükmettiği yerlerde nekadar velîler varsa hepsini topladı ve duâları berekâtiyle bu dağı ortadan kaldırmalarını istedi. Türkistan evliyâsı hükümdârın bu niyâzını kabûl ettiler. İhram bağlayup üç güne kadar bu dağın ortadan kalkması için tazarru' ve niyâza koyuldular; fakat bütün tazarru'lar, umulanın aksine, neticesiz kaldı. Sebebini araştırdılar, "Memleketteki ârifler den, velîlerden gelmeyen var mı?" diye araştırdılar. Şeyh İbrâhim oğlu Hoca Ahmed'in henüz pek küçük olduğu için, çağırılmadığı anlaşıldı. Hemen Sayram'a adamlar gönderip çağırdılar. Çocuk, ablasına danıştı. Ablası dedi ki, "Babamızın vasıyyeti vardır. Senin meydana çıkma zamanının gelip gelmediğini belli edecek şey, babamızın ma'bedi içindeki bağlı bir sofradır. Eğer onu açmağa kādir olursan, var git. Meydana çıkma zamanın gelmiş demek olur". Çocuk bunun üzerine ma'bede gitti ve sofrayı açtı. Artık meydana çıkma zamanı gelmiş demekti. Hemen sofrayı alarak Yesi şehrine geldi [8]. Bütün evliyâ orada hazırdılar. Sofrasında olan bir tâne ekmeği niyaz gösterdi, kabûl edip *Fâtiha* okudular. Bu ekmeği meclistekilere böldü; hepsine yetti. Evliyâdan ve pâdişâhın ümerâ ve askerlerinden orada 99.000 kişi

---

Oğuzlar'ın eski memleketi olduğu cihetle bu pek tabiîdir (W. Barthold'ün, *Encyclopédie de l'İslâm*'daki *Ghuzz* maddesine bakınız).

[8] Bu meşhur sofra hakkında Yesevîye tarîkatının bir kolu demek olan Bektâşîler arasında şöyle bir an'ane yaygındır : "..ve ol kubbe-i elif-tâc ve hırka ve çırak ve sofra ve 'alem ve seccâde kim Hazret-i Cibrîl, Resûl aleyhi's-selâm'a Hak Subhânehu ve Ta'âlā emri ile getirmiş idi ve Hazret-i Resûl dahi ânı erkâniyle Hazret-i Alî'ye vermiş idi ve Hazret-i Alî, Hazret-i Hüseyin'e vermiş idi ve Hazret-i Hüseyin, Hazret-i Zeyne'l-Âbidîn'e vermiş idi ve Hazret-i Zeyne'l-Âbidîn, Mervan hapsinde iken Ebü'l-Müslim gelip hurûc etmek için icâzet talep kılıcak ol kubbe-i elif-tâcı ve hırka ve çırak ve sofra ve 'alemi ve seccâdeyi erkânı ile Ebü'l-Müslim'e vermiş idi. Ebü'l-Müslim dahî Muhammed Bâkır'a vermiş idi. İmam Muhammed Bâkır dahî oğlu İmam Ca'fer'üs-Sâdık'a vermiş idi ve İmâm Ca'fer'üs-Sâdık dahî oğlu Mûsâ Kâzım'a vermiş idi ve İmâm Mûsâ Kâzım dahî oğlu Sultan-ı Horasan 'Alî'ür-Rızâ'ya vermiş idi ve Sultan-ı Horasan 'Alî'ür-Rızâ dahî Sultânü'l-'Ârifîn serçeşme-i merdân-ı hezâr-pîrân-ı Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'ye vermiş idi. Hoca Yesevî Rahmetu'llâhi aleyh 99.000 halîfenin birine vermedi. İstedikçe, sâhibi var gelir deyu Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin gelmesini işâret eder idi. Âhir-i emr, Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî geldi. Ol dahî onlara verdi" (*Velâyet-Nâme-i Hâcim Sultan*, Dr. Tschudi tarafından Berlin'de bastırılan nüsha, s. 7-8). Hâcim Sultan, *Velâyet-Nâme*'sinin bu cihetleri, *Velâyet-Nâme-i Hacı Bektaş Velî* adındaki meşhur eserden alınmıştır. O eserin manzum nüshasının altıncı bâbında ve keza mensur nüshasında da bu rivâyet aynen vardır. *Cevâhirü'l-Ebrâr* sâhibi de : "Hoca Ahmed Yesevî'nin hirkatı ve revâcı Resûl-i Ekrem «صلى الله عليه و على اله و سلم» hırka-i mi'râcından ve hâsıyyet-i Mi'râc ve hurmâ-i latiflerîndendir" diyor (s. 27).

hazır olmuştu. Onlar bu kerâmeti görünce, Hoca Ahmed'in büyüklülüğünü daha iyi anladılar. Hoca Ahmed, babasının hırkası içinde duâsının neticesini bekliyordu. Birdenbire gök yüzünden seller boşandı, her yer suya boğuldu. Şeyhlerin seccâdeleri dalgalar üzerinde yüzmeye başladı. Bunun üzerine bağrışıp niyaz ettiler. Hoca Ahmed, hırkadan başını çıkardı. Hemen fırtına kesilerek güneş açıldı. Baktılar, Kara-cuk dağı ortadan kalkmış : Şimdi o dağ yerinde Kara-cuk adlı bir kasaba bulunur ki Hoca'nın ekser evlâdının mesken ve vatanıdır. Bu kerâmeti gören Hükümdâr Yesevî, kendi adının kıyâmete kadar cihanda bâkî kalmasını te'min için Hoca'dan niyaz etti. Hoca bu niyâzı da kabûl eyledi ve dedi ki : "Âlemde her kim bizi severse senin adınla berâber yâdeylesin". İşte bundan dolayı o gündenberi "Hoca Ahmed Yesevî" adı ile anılır oldu [9].

8. Şöhreti :

Menâkıb kitapları Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba işâretiyle bir aralık Buhâra'ya giderek oranın en tanınmış mürşidi Şeyh Yusuf Hemedânî'ye intisab ettiğini ve onun ölümünü müteâkip bir müddet Buhâra'da halkı dâvete meşgûl olduktan sonra, bütün ashâbını Hoca Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'ye ısmarlayarak mânevî bir işâret üzerine Yesi'ye geldiğini müttefikan zikrederler [10]. Kendisi de *Dîvân-ı Hikmet'*-

---

[9] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 67-70).

[10] *Reşahât* tercemesi, *Künhü'l-Ahbâr*, *Bahrü'l-Velâyet*, *Süleymân-ı Köstendilî*, *Tibyân-ı Vesâil*, *Besâtînü'l-Evliyâ*, *Hazînetü'l-Asfiyâ* ve daha bu gibi muhtelif evliyâ hâl-tercemeleri kitapları.. Hâlbuki *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da Arslan Baba hakkında hiçbir kayde rastlanamaz. Bektâşî an'anelerinde de Yûsuf Hemedânî'den hiç bahsolunmaz.

Yalnız *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da, bütün hâl-tercemesi kitaplarında görüldüğü gibi, Hoca'nın Yûsuf Hemedânî'ye intisab ettiği, onun dört halîfesinden biri olduğu zikrediliyor (s. 225-229) :

زو یسی ارباب دل کرده ظهور   مقتدایان از ظهورش در حضور
چار سرور زو خلیفه در جهان   هر یکی در طور شیخ پهلوان
خواجه احمد زان ولی لکن بزرك   قطب الاقطاب جهان و پیر ترك
از یسی و ماوراء النهر و یمن   در تصرف بر در او مرد وزن
. . . .
بود معشوق ابو یوسف تمام   حضرت سلطان دین احمد بنام
بعد برق وز بعد اندق   جانشین یوسف آن مرد تق
حضرت سلطان چو بر سجاده شد   کار اهل درد زو آماده شد
خرقه و خرمای حضرت یافته   آفتاب فقر ازوی تافته

te, yedi yaşından elli yaşına kadar ne gibi mânevî tecellîlere mazhar olduğunu mutasavvifâne bir edâ ile birer birer anlatırken, "yirmialtı yaşında sevdâya düşüp, Mansûr gibi "didâr" için kavga ettiğini, bir pîr'e erişememekten türlü türlü dertlere tutulduğunu ve nihâyet yirmiyedi yaşında pîr'e ulaşarak dertlerinden kurtulup o dergâha lâyık olabildiğini" söyler; hattâ bir "hikmet"inin nakarâtı "*zâtı Ulu Hoca'm, sana sığınıp geldim*", meâlindedir ki, bunun Yûsuf Hemedânî hakkında olduğu ve yirmiyedi yaşında ona intisâbettiği tahmin olunabilir[11].

Hoca Ahmed Yesevî, Yesi kasabasında devamlı olarak ta'lîm ve irşâd ile meşgul oldu. Etrafına toplanan müridlerin sayısı her gün çoğalıyor, şöhret dâiresi yavaş yavaş bütün Türkistan ve Mâverâ'ünnehr'i, Horasan'ı, Hârizm'i içine alıyordu. Zâhir ve bâtın ilminde zamanının bütün ricâline üstündü. Müridlerine zâhir ve bâtın ilimlerini takrir ediyor, bütün vaktini ibâdet ve tâ'at ile geçirerek boş vakitlerinde kaşık ve kepçe yonuyor, onları satarak geçiniyordu. Babasının pek eski müsâhibi olan Hızır Aleyhisselâm ile her zaman müsâhipti, hattâ o, birgün Hoca'ya demiş idi ki : "Hergün yedi kerre müsâhip aramağa yedi iklimde seyahat ederim, senden akbel ve eslah müsâhip bulunmaz idi[12]". Tekkesine bağışlanan nihayetsiz hediyeler, nezirlerden kendisi hiçbir lokma kabûl etmezdi. Kerâmetleri halk arasında hergün biraz daha yayılıyordu : "Rivâyet olunur ki Hâce-i nâmdârın bir öküzü vardır; dâima üstünde bir heybe ile kaşık ve kepçe ve keçkül bedîdâr ve ol şehrin çarşısında devvar idi. Harîdar olanlar ne mikdar ki alurlardı, kıymet-i muayyenesini heybeye bırakurlardı. Ol öküz akşama dek hergün gezer, bâdehû huzûr-ı Hoca'ya gelirdi. İçindekini kendi mübârek eliyle alurdı. Farazâ bir kimse ol meta'dan alsa ve kıymetini heybeye bırakmasa hergiz o öküz ardlarından ayrılmazdı; tâ ol aldığı metâ'ı, veya akçeyi bırakmayınca âhir semte gitmezdi[13]".

---

[11] *Dîvân-ı Hikmet*, (s. 11-12).

[12] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 72). Ahmed Yesevî'nin Hızır Aleyhi's-selâm'la münâsebetlerine dâir ilerideki sahifelere de bakınız; bununla berâber, bu Hızır ile sohbet mes'elesi yalnız Hoca Ahmed Yesevî'ye âid birşey değildir. Sûfiyye tabakâtı gözden geçirilecek olur ise, birçok sûfîlerin Hızır ile buluştukları rivâyetine rastlanabilir. Bir misal olarak, Hoca Ahmed'in muâsırlarını gözönüne alalım; şeyhi Yusuf Hemedânî, dâima Hızır ile mülâkat ettiği gibi (Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'nin *Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî*'sine bakınız), Abdü'l-Hâlik Gucduvânî de *zikr-i hafiyyeyi* ondan öğrenmişti (*Reşahât* tercemesi, s. 25). Nitekim Ahmed Yesevî'ye *zikr-i erre*'yi öğreten de yine odur (IV. bölüme bakınız).

[13] *Künh'ül-Ahbâr*, c. V, s. 54. Bu menkabe tamâmiyle *Velâyet-Nâme-i Hacı Bektaş Velî*'den alınmıştır.

An'aneye göre, Horasan erenleri ona büyük bir kıymet vermekle berâber, hakikî derecesinin yüksekliğini lâyıkiyle bilmiyorlardı. Bir def'a büyük bir toplantı tertibederek Hoca Ahmed'i de oraya dâvete karar verdiler ve içlerinden birisi turna donuna – kıyafetine – girerek Hoca'ya haber vermek üzre yola çıktı. Bâtın kuvveti ile bu işi haber alan Hoca, müridlerine yedi velînin geleceğini söyliyerek yanına bâzı dervişlerini aldı ve yine turna şekline girerek onları karşılamağa çıktı. Semerkand sınırındaki bir büyük nehirde iki taraf karşılaştılar. Horasan erleri, Hoca'nın bu kudretine karşı âciz ve hayran kaldılar. Müsâhabe sırasında, Hoca, nehire bir nazar kıldı : Bir bâzirgân, bütün malı, davarları ile sudan geçerken hepsini su almış ve bâzirgân, kurtulduğu takdirde malının yarısını bağışlıyacağını va'detmişti. Hoca, bunun üzerine hemen elini uzatıp bâzirgânı kurtardı ve hemen şeklini değiştirerek insan kıyâfetine girdi. Bâzirgân derhâl kurtarıcısının eline sarıldı ve bütün malının yarısını ona verdi. Hoca Ahmed, bu kadar mal ve serveti alıp Horasan'a geldi, hepsini oranın erenlerine bağışladı. Nihayetsiz ta'zimlere mazhar oldu [14].

Hoca Ahmed Yesevî'nin şöhret dâiresi genişliyerek müridleri binlerle sayılacak derecede çoğalınca tabiatiyle, muhalifleri, rakibleri de çoğalmıştı; hattâ bu münâfıklar nihayet ağır bir iftiraya da cür'et ettiler : Gûyâ Hoca'nın meclisine örtüsüz kadınlar da devam ederek erkeklerle birlikte zikre karışırlarmış. Şerîat hükümlerini muhâfazaya şiddetle riâyet eden Horasan ve Mâverâü'nnehr âlimleri, bilhassa müfettiş göndererek bu şâyıanın doğru olup olmadığını tahkik ettiler. Tahkikat neti-

[14] *Velâyet-Nâme-i Hacı Bektaş Velî:* "Der beyân-ı evsâf-ı Hoca Ahmed Yesevî kaddese sirruhu". Ahmed Yesevî'nin bu yukarıki menkabesinde olduğu gibi "kuş kıyâfetine girip uçmak", Türk velîlerine âit menkabelerde sık-sık tesâdüf olunan birşeydir; Bektâşî menkabelerinde bunun birçok örneklerine tesadüf olunur. Türkistan Doğu Türkleri arasında, oralarda birçok ziyâret yerleri bulunan velîlere âit bu gibi menkabeler mevcut olduğunu, Huten civârında Çira'da ziyâret-gâhı olan İmâm Ca'fer Tayyâr'ın menkabeye göre Mekke'den oraya uçarak geldiğini Grenard kaydediyor. Ona göre, bu kerâmetlerle Hieuen-Ths'ang'ın anlattığı Budizm azizlerinin menkabeleri arasında büyük bir benzerlik vardır; hattâ o, bu uçma hikâyesine benzer bir Budist menkabesini naklettiği gibi, Müslüman velîlerine âit bâzı mezarların eski Budist hücreleri olduğunu da anlatıyor. Budizm'in, bu sâhadaki Türkler'in eski inançlarından müteessir olduğu nekadar muhakkak ise, İslâm evliyâsına âit menkabelerin tamâmiyle Budist'lerden geçtiğini iddia da o kadar yanlıştır (Grenard, *Le Turquestan et Le Tibet*, E. Leroux-1898, p. 240). Herhâlde, bu cihetler, dinî sosyolojinin araştırmağa muhtaç olduğu mes'elelerdir.

cesinde bunun sırf bir iftiradan ibâret olduğu anlaşıldı; lâkin Hoca Ahmed Yesevî, onlara artık bir ders vermek istedi : Birgün müridleri ile birlikte bir mecliste otururken, mühürlü bir hokka getirtip ortaya koydu. Bütün cemâata hitâbederek dedi ki : "Sağ kolunu, bülûg gününden bu âna kadar avrat uzuvlarına hiç değdirmemiş evliyâdan kim vardır?" Hiç kimse cevâb veremedi. Derken, Şeyh'in müridinden Celâl Ata ortaya geldi. Hoca Ahmed Yesevî, hokkayı onun eline vererek, o vâsıtayla, müfettişlerle birlikte Mâverâü'nnehr ve Horasan memleketlerine gönderdi. Oralarda bütün âlim ve şerîatçılar birleşerek hokkayı açtılar : İçindeki pamukla ateş hiç biribirine te'sir etmemişti, ne pamuk yanmış, ne de ateş sönmüştü. O vakit, Hoca'dan şüpheye düşerek müfettiş yollamış olan âlimler, onun kendilerine vermek istediği dersin mânasını bütün açıklığı ile anladılar. Eğer, erkek kadın bir ehl-i hak meclisinde birleşerek beraber zikr ve ibâdete devam etseler bile, Hak Ta'âlâ, onların kalblerindeki her türlü kin ve düşmanlığı yok etmeğe muktedirdi. Bunun üzerine hepsi fevkal'âde utanıp korktular ve hediyeler, adaklarla kabahatlarını afvettirmeğe çalıştılar[15].

9. Halîfeleri :

Hoca Ahmed Yesevî'nin dünyanın dört tarafından gelmiş 99.000 müridi vardı[16]. Diğer bir rivâyete göre, 12.000 "Velâyet-meâb, kerâmât-iktisâb, kâmil, mükemmel ashâb-ı sûffası vardı ki" huzûrundan ayrılmazdı; fakat irşad ve ruhsatları ile etrafa gönderilen halîfe ve şeyhler bunda dâhil değildir. Onun başhca halîfeleri şunlardır : Sûfî Muhammed Dânişmend Zernûkî, Süleyman Hakîm Ata, Baba Maçin, Emîr 'Alî Hakîm, Hasan Bulgānî, İmam Mergazî, Şeyh Osman Magribî[17]. Bunlardan bâzısının Hoca Yesevî'ye intisapları pek garip ol-

---

[15] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 82-84).

[16] *Velâyet-Nâme-i Hacı Bektaş Velî.* Bütün Bektâşî an'aneleri bu hususta birleşir.

[17] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 75). Bu kaynağa göre, ilk halîfe olan Sûfî Muhammed Dânişmend hakkında diğer hâl-tercemesi kitaplarında hiçbir kayıt yoktur. Yalnız, Yesevî dervişlerinden şâir Şemsî, Zengî Baba hakkında yazdığı bir manzumede "*Hak Mustafâ'nın peyrevî * Sultân Hoc(a) Ahmed Yesevî * Sûfî Muhammed Mevlevî * Yâ Zengî Bâbâ himmetî* * diye onun ismini zikr ederek, an'anede mevcut olduğunu gösteriyor (*Dîvân-ı Hikmet*, s. 258). Bunun gibi, *Hakîm Ata kitabı*'nda Sûfî Muhammed Dânişmend, Hakîm-Ata'dan sonra ikinci halîfe olarak gösteriliyor (Kazan Üniversitesi basımı, 1901). Herhâlde tarihî varlığı muhakkak olan bu şahıs, her nedense, sûfî hâl-tercemeleri kitaplarına girebilecek kadar şöhret kazanmamıştır. Süleyman

muştu. Meselâ Baba Maçin, Ahmed Yesevî'ye intisaptan önce, Horasan erlerinden dörtyüz yaşında meşhur bir velî idi. Hergün herkesin gözü önünde yirmidört fersahlık mesâfeye uçup giderdi. Eriştiği bu mânevî rütbeye mağrûren, gelip, Hoca Ahmed Yesevî'ye – meclisinde kadın erkek berâber bulunduğundan dolayı – muâhazede bulunmak istedi; lâkin Hoca Ahmed'in emriyle Hakîm Ata ve Sûfî Muhammed Dânişmend onu yakaladılar. Tekkenin direğine sıkıca bağlayarak beşyüz kerre vurdular; hiç te'siri olmadı. Tekrar bir def'a daha vurdular. Arkasında bir nişâne peyda olarak ağlamağa başladı. Bunun üzerine direkten çözdüler. Hazret-i pîr'e bî'at ve inâbet kıldı. Buyurdular ki : "Baba Maçin'in arkasında kuvvetli bir cin yerleşmişti. Hergün nice fersah yer uçardı. Beşyüz def'a vuruştan müteessir olarak, nihayet Baba Maçin'in arkasını bıraktı, kaçtı. Son darbe, Baba Maçin'e onun için te'sir etti ve ondan halâs oldu". Baba Maçin, bundan sonra "Erba'în" ve "Halvetler" çıkardı; hattâ Hoca Ahmed Yesevî ile berâber üç def'a halvete girdi. Nihayet, Şeyh'in en ileri gelen meşhur halîfelerinden biri oldu[18].

Önceleri, Hoca'nın büyüklüğünü teslim etmek istemediği hâlde, sonraları onun câzibesinden kurtulamayan mühim halîfelerinden biri de İmam Mervezî (veya Mergazî ki Merv'li demektir)'dir. Hoca'nın şöhreti her tarafa yayıldığı o sırada Yesi şehrinden dört talebe tahsil maksadı ile Hârezm diyarında Urgenc şehrine indiler. İmâm Mergazî Ur-

Hakîm Ata hakkında IV. bölüme bakınız. Emîr 'Alî Hakîm ile, aşağıda Hoca ile menkabesi zikredilen İmâm Mergazî ve Şeyh Osman Magribî hakkında, ne tarihî ne de menkabevî başka hiçbir bilgimiz yoktur. Hasan Bulgānî'ye gelince, istinsah yanlışı olarak bunun bu şekilde gösterildiğini ve bu ismin Hasan Bulgarî'den bozma olduğunu tahmin ediyoruz. Bulgar diyârından gelerek Seyfe'd-Dîn Bâharzî ve başkaları ile mülâkat eden bu şeyh, o devrin meşhur mutasavvıflarındandı (*Reşahât* tercemesi, s. 38). Biraz ileride Seyfe'd-Dîn Bâharzî hakkında verilen tafsilâta bakınız.

[18] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 75-77), *Dîvân-ı Hikmet*, üçüncü Kazan basımı (47'nci *Hikmet*). Yeseviyye an'anesine dayanarak yazılmış olan bu çok kıymetli eser müstesnâ olmak üzre, diğer evliyâ menkabeleri kitaplarında Ahmed Yesevî'nin halîfeleri başka sûretle gösterilmiştir. IV. bölümde bu hususta tenkidî malûmat bulunduğu cihetle oraya bakınız. Yalnız, onlarda Baba Maçin'den bahsedilmediğini söylemekle iktifâ edelim; hâlbuki an'ane bu hususta açıktır. Nitekim Süleyman Ata, "*Baba Maçîn ol Sultân * Mürîd boldī bî-gümân*" diye bunu te'yid ediyor (*Dîvân-ı Hikmet*, s. 271). Bunun gibi, *Dîvân-ı Hikmet*'in üçüncü Kazan basımındaki 47'nci *hikmet* de aynen bu menkabeyi anlatıyor. Baba Maçin vefatında Ferket kasabasında gömülmüştür. Kâfirler ile harb sırasında ayağı bir taşa batarak iz bırakmıştır ki, o iz X. asırda da mevcut idi ve ziyâretçiler onu ziyâret ederek birtakım dileklerde bulunurlar ve muradlarına erişirlerdi (*Cevâhirü'l-Ebrâr*, s. 77).

genc'in en tanınmış, âlim müderrisiydi. Bu talebeler, tabiî onun dersine gittiler. İmâm, yeni gelenlerin Yesi'li olduklarını anlayınca, onlara sordu : "Orada Hoca Ahmed Yesevî'nin şerîata aykırı hareketlerde bulunduğunu duyduk. Acabâ bu rivâyetin aslı var mıdır?". Genç talebeler bu ağır suâle karşı bu hususta birşey bilmediklerini yalnız, Hoca'nın şerîatçı ve dindâr 12.000 "ashâb-ı Sûffa'sı olduğunu söylediler. Şübhesini halledemeyen imâm, kendi gidip işi anlamağa teşebbüs etti : "Ben bu zamana kadar 12.000 mes'ele ezberlemişim; elbette bu işi gider tahkik ederim" dedi. Yanına dörtyüz fâzıl dânişmend ve kırk müftü alarak yola düzüldü. Bu kāfile yolda iken, Allāh'ın yardımı ile, olup bitenden haberli olan Hoca Ahmed Yesevî, birinci halîfesi Sûfî Muhammed Dânişmend'e emretti; "Bak bakalım, bize âfâktan ne gelir?" dedi. Sûfî, İmâm Mergazî'nin hâfızasındaki 3.000 mes'ele ile geldiğini haber verdi. Bunun üzerine, Şeyh'in emri ile, Sûfî Muhammed Dânişmend, o mes'elelerden 1.000'ini İmâm'ın hâfızasından sildi. Sonra, Süleyman Hakîm Ata'ya da ayni suâli sordu : O da Hârezmli İmâm Mergazî'nin 3.000 mes'ele ile gelirken, bunlardan 1.000'ini aldıklarını ve şimdi geri kalan 2.000 mes'ele ile geldiğini söyledi. Hoca Ahmed Yesevî, ona 1.000'ini daha silmesini emretti. O da sildi. Bu sûretle İmam, Yesi'ye geldiği zaman, hatırında ancak 1.000 mes'ele kalmıştı. İmam Mergazî, Hoca'yı arkasında ters giyilmiş eski bir kürk, başında koyun derisinden siyah külâh ile görünce, "Allāh'ın kullarını yoldan çıkaran sen misin?" diye sordu. Hoca Ahmed hiç kızmayarak, şimdilik üç gün misâfir olmasını ve sonra görüşebileceklerini söyledi. Üç gün sonra ortaya kürsü koydular. İmâm, kürsüye çıktı. Şeyh Hakîm Ata'ya geri kalan 1.000 mes'eleyi de silmesini emretti. İmâm Mergazî kürsü üzerinde, bildiği mes'elelerin hiçbirini hatırlayamadı. Defterlerini yaprak yaprak açtı, her yaprağı bembeyaz buldu. Bunun üzerine kusurunu anlayıp kürsüden indi. Şeyh'e niyaz ve istiğfâr edip, bütün dânişmendleri ve müftüleri ile berâber ondan el aldı. Beş yıl halvetler, erba'înler ve ağır riyâzetlerle bütün mertebelerini tamam etti; nihâyet Hoca Ahmed Yesevî onu diğer beş tane halîfesi ile berâber Horasan halkını dâvet ve terbiyeye gönderdi. Bunlar Şeyh Muhammed Bağdâdî, Seyfe'd-Dînü'l-Baharzî, Şeyh Kemâlü'ş-Şeybânî, Şeyh Sa'deddin, Şeyh Bahâü'd-Dîn'dir [19].

---

[19] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 78-81). Bunlar arasında, ismi ve hâl tercemesi menâkıb kitaplarında tesbit edilen yalnız Seyfe'd-Dînü'l-Bâharzî'dir. Dikkate değer bâzı Farsça rubâ'îleri olan bu mutasavvıf, meşhur Şeyh Necmeddin Kübrâ halîfe-

10. Çille - hâne :

Hoca Ahmed Yesevî daha çocukluğundanberi Peygamber'in hiçbir Sünnet'ine bağlılıktan geri kalmamıştı; bu yüzden, altmışüç yaşına gelir gelmez, Hazret-i Peygamber o senede bu fânî dünyadan göçtükleri için, Hoca Ahmed de o Sünnet'e bağlı bulunduğundan yer altında gizlenmek istedi. Tekkenin bir tarafında bir kuyu kazdılar ki merdivenle oraya iniliyordu. Bir yol açıp ham kerpiçten bir hücre yaptılar. Hazret-i İlyas ile Hazret-i Hızır'ın himmetleri de yardımcı olduğu için, yüzlerce yıldır bu binâya hiçbir şey olmamıştır. Ahmed Yesevî, orada lâhd şeklinde bir yer kazıp, kendisine orayı mekân yaptı. Lâhdi andıran o dar yerde, zikrettikçe dizleri göğüslerine sürte sürte her ikisi de delinmişti; bundan dolayı kendilerine "serhalka-i sînerişân" da derler [20]. Hoca Ahmed Yesevî, bir rivâyete göre yüzyirmi, diğer bir rivâyete göre yüzotuzüç [21], bu gün Yesi'de dolaşan başka bir rivâyete göre ise yüzyirmibeş yaşına kadar, bütün ömrünü o dar çille-hânede, tıpkı ashâb-ı kubur gibi, riyâzet ve ibâdet, mücâhede ile geçirmiştir [22].

Ahmed Yesevî'nin bu çille-hânede yaşarken gösterdiği kerâmetlere nihâyet yoktur. Birgün "o sarâ-yı lâhd gibi ma'bed-i vahdet, fukarâ ve 'urefâ bâtınlarında öyle bir nevi' ateş ve susuzluk bıraktı ki, meclis-

---

lerindendir. Şeyh, ikinci erba'în (kırk) esnâsında onu halvetten kendisi çıkardıktan sonra, Buhâra'ya yolladı. Seyfeddin, Şeyh'in şehâdetinden sonra uzun müddet orada yaşadı ve H. 658 (M. 1211-12)'de vefat etti. Kabri Buhâra'dadır (Ahmed Râzî, *Heft İklim* ve *Nefahâtü'l-Üns* tercemesi, s. 487-488). Bâharz, Nişâbur ile Herat arasında bir memlekettir ki yüz altmış sekiz kasabası vardır (*Mu'cemü'l-Büldân*, c. 2, s. 28 ve Barbier de Meynard'ın *İran'ın coğrafî, tarihî, edebî kâmusu* (s. 74). Diğer isimlere gelince, Şeyh Sa'deddin yine Necmeddin Kübrâ halîfelerinden Sa'deddin Hamevî, Şeyh Kemal, meşhur Kemal Hucendî, Şeyh Muhammed Bağdâdî, Şeyh Mecdüddîn Bağdâdî olabilirse de bu, çok uzak ve çok imkânsız bir te'vildir; esasen bütün bu menkabeye âit hâl-tercemesi kitaplarında hiçbir kayd olmadığı gibi, Seyfeddin Bâharzî'nin Ahmed Yesevî ile münâsebetine dâir de bir rivâyet yoktur. Yalnız, *Nefahât* tercemesinde yine Necmeddin Kübrâ halîfelerinden Şeyh 'Alî Lala'nın ona intisabtan önce Şeyh Ahmed Yesevî'ye mensup olduğu kayıtlıdır (s. 173). Bu mes'ele hakkında kitabımızın üçüncü bölümüne bakınız. Şeyh Seyfe'd-Dîn Bâharzî'nin elli kadar Farsça rubâ'îsi Alman *Şark Cemiyeti Mecmuası*'nda neşredilmiştir (1905 yılına âit cilt, s. 345-355); Buhâra'daki tekkesi hakkında bk., *İbn Battûta Seyahat-Nâmesi*, c. I, ,s. 416).

[20] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 88-90).

[21] *Aynı eser* (s. 90).

[22] *Şûra* mecmuasının 1914 yılı Mart sayısında *Halvet* adlı makaleye bakınız. Kendisi de *Dîvân-ı Hikmet*'de, "*Yüzyigirmi yışka kirdim bilalmadım * İranlar'dın feyz-u fütuh alalmadım*" diyor (s. 81).

tekiler bundan bî-karar oldular. Hakîm Ata'ya su tedâriki tenbih olundu. Kalkıp su tedârik edeceği esnâda kulağına su sesi erişti. Hayretle dönüp baktı : Meclis ortası fırına veyâhut hamâm külhanına benzemiş, ayrı ayrı alevler her tarafı kaplamış, bütün ârifler ve fakirler o ateş içinde kebap oluyor. Hakîm Ata, mest ve müstağrak kalup durdu. Nâgâh o esnâda Ahmed Yesevî, elinde bir kadeh olduğu hâlde göründü. Kadehi ateşe daldırıp oradakilere içirdi. O kadehten su içmiş olan Hakîm Ata buyurdular ki : Baldan tatlı ve kardan soğuk idi. Meclistekilerin susuzluğu bu sûretle zâil olduktan sonra, Şeyhu'l-meşâyih, mübârek avucunu o ateş üzerine indirdi. Derhâl ateş ortadan kayboldu; lâkin Allāh'ın hikmetiyle, orada bir küp zuhura gelmiştir ki, Yesevîler arasında "ḫum-i aşk" derler ve onunla tefe'ül ederler. Eğer maksat hâsıl olacaksa, tâlibin eli nekadar kısa olsa, onun dibine yetişir ve eline bir taş, bir çöp, hulâsa böyle birşey geçer; yok eğer maksat hâsıl olmayacaksa, tâlibin eli nekadar uzun olsa dibine yetişemez [23].

Yine bir menkabe, Kazan Han adlı bir hükümdârla Hoca Ahmed arasındaki bir hâdiseyi anlatır : Kazan Han, Ahmed Yesevî'nin Cum'a namazı için cami'e gelmediğini görerek, Hoca'nın başlıca mahremi Sûfî Muhammed Dânişmend Zernukî ile kendisine haber gönderdi. O esnâda, Cum'a namazı için salâ veriliyordu. Sûfî Muhammed, acele ile korka korka Şeyh'in huzûruna girince, Şeyh dedi ki : Yâ Sûfî Muhammed, gel bana yapış, seninle Cum'a namazına varalım. Sûfî Muhammed, Hoca'nın emrine itaat etti. O ânda kendisini bir câmi' içinde safların birinde oturur buldu. Cum'a namazı kılınır kılınmaz, bu fevkal'âde hâdiseden şaşırmış olan Sûfî Muhammed, Şeyh'ini aradıysa da bulamadı. Yedi kerre câmi' kapısına gidip geldi, bir netice çıkmadı. Meğer câmi' kayyımı bu sırra vâkıf imiş, Sûfî'ye dedi ki : Ey derviş, burası Mısır'dır ve bu câmi, 'Câmi'-i Ezher'dir. Aradığın arkadaşın nice zamanlardır Cum'a namazını burada kılar. Sûfî bir hafta orada kaldıktan sonra, Şeyh'ini bularak yine bir ân içinde halvete geldi. Hoca, gördüğünü gidip haber vermesini Sûfî'ye emretti. Sûfî geldi, başına gelenleri birer birer anlattı; hâlbuki henüz müezzinler salâdan fârig olmamışlardı. Bunun üzerine Kazan Han ve maiyyetindekiler Hoca'nın büyüklüğünü lâyıkıyle anladılar [24].

---

[23] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 91-94). Yesevî, şiirlerinde bu "ḫum-i aşk"a dâir îmâlara sık-sık tesâdüf olunur (*Divân-ı Hikmet*, Kazan basımı, s. 262).

[24] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 98-100).

Yesi civârındaki Sûrî (Savran, Sabran)[25] kasabası halkı, Yesililere karşı olan düşmanlıklarını bilhassa Hoca'nın şahsında teksif etmiştiler. Hoca Ahmed Yesevî'nin şöhreti etrafa yayıldıkça, onlar fenâ hâlde hiddetleniyorlardı. Nihayet onu hırsızlıkla suçlandırabilmek için bir plân tertip ettiler : Bir sığır paralayıp gizlice tekkenin içerisine getirip bıraktılar. Mevsim yaz olduğu için müritler dışarıda vakit geçiriyorlardı; bu yüzden hiç kimse paralanmış sığırı göremedi. Ertesi sabah sığırlarını aramak bahânesi ile Sûrî halkı erkenden tekke önüne toplandılar ve Şeyh'e, içerisini aramak istediklerini söylediler. Hoca Ahmed Yesevî bu münâfıklara hitâben, "Girin itler, girin köpekler!" dedi. Girdiler, fakat Allāh'ın hikmetiyle derhâl birer köpek şekline tahavvül edip, parçalayıp getirdikleri sığırı yemeye başladılar. Dışarıdan bu hâli seyreden arkadaşları fenâ hâlde korktular. Hemen tevbe ve istığfar ile Şeyh'e reca ettiler. Onları hemen insan şekline döndürdü; lâkin bu fenâlıklarının yâdigârı olarak kuyrukları bâkî kaldı ve bu kuyruk bütün zürriyetlerine intikāl etti[26].

---

[25] Bu küçük kasaba hakkında *Mu'cemü'l-Büldân*'da hiçbir kayıt yoktur; lâkin yukarıdaki menkabe onu Yesi civârında gösteriyor. Şâir Muhammed Sâlih *Şeybânî-Nâme*'de, Yesi ile Sûran'ı biribirine yakın iki kasaba gibi göstermektedir ki, yukarıki menkabedeki rivâyete uyuyor (*Şeybânî-Nâme*, Vambéry basımı, s. 444). Hakikaten, E. Reclus'ın verdiği bilgiye göre, Sûran veya Savran, Yesi kasabasının batısında, bu gün harap ve perişan bir hâlde bulunan bir kasabadır. Eski eserler nâmına mâlik olduğu iki zarif minâreden birinin yıkıldığını, diğerinin de yıkılmak üzre olduğunu E. Reclus yazıyor (E. Reclus, *Géographie Universelle*, c. VI, s. 554). Rus istilâsı sırasında o yerleri gezmiş olan İngiliz seyyahı Schuyler Yesi'ye giderken bu kasabadan geçmiş olduğu cihetle, hakkında epeyce malûmat veriyor. O tafsilâta göre, o zaman burada oldukça büyük binâ kalıntıları ile birkaç kal'a harâbesi varmış ve bura halkı –Rus istilâsına rastlayan o senelerde– doğu taraflarına kaçmış. Yine ayni seyyah, burada vaktiyle tuğladan yapılmış çok yüksek bir câmi olup yıkıldığını ve kalan iki minârenin de Ruslar tarafından yıkıldığı için, kāidelerinden başka birşey göremediğini yazıyor (Schuyler, *Türkistan Seyahat-Nâmesi* tercemesi, s. 90). Savran'ı görmüş olan Ujfalvi de, bu kasabanın yakınındaki başka kasabalardan daha kalın bir kal'ası olduğunu ve yerlerden birçok eski eserler çıkarıldığını kaydediyor (Ujfalvi, *Le Syr-Daria*, s. 47).

[26] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 101-102). Kitabın müellifi, bu menkabeden yâdigâr kalan bir âdeti de ayrıca kaydediyor : "Muhlislerden herkim rûh-i şeriflerinden istihâre için bir sığır Cum'a gecesi def'-i beliyyât ve ref'-i âfât ve kazâ-yı hâcât için kurban eylese ve ervâh-ı tayyibe için helva ve zâkirler için gül-suyu ve buhur ve balmumu yaksa ve bu silsile-i Yesevîye ehl-i irşâdına ihyâ-i leyl istid'â eylese murad hâsıl ve duâ ve münâcât müstecâb olur." (s. 102). *Hacı Bektaş Veli Velâyet-Nâmesi*'nde bu menkabenin biraz değişmiş bir şekline tesâdüf ediyoruz : "Onun halk arasındaki i'tibar ve iştihârını kıskanan ve nasıl olursa olsun Hoca'ya bir fenâlık etmek isteyen

Sûrî halkı, yedikleri bütün mânevî darbelere rağmen, Hoca ile uğraşmaktan bir türlü geri durmuyorlardı. Hoca'nın İbrâhim adlı bir oğlu, bir de güzel atı vardı. Buyurmuşlardı ki, herkim çocuğumun ölümü haberini getirirse, bu atı ona şükrâne vereyim[27]. Sûrî halkı bunu duydular. Birgün Şehzâde İbrâhim'i bir ağacın dibinde uykuda bulup başını kestiler ve bir havluya sararak Hoca'nın karşısına getirdiler bıraktılar. Hoca, getirenlere, "Bu nedir?" diye sordu. Yeni yetişmiş turfanda kavun hediye getirdiklerini söylediler. Hoca işi anlamakla berâber, yine o atı verdi ve kātil'e kızını da verdi ki kan dâvâsı olup aralarında düşmanlık ve diyet bâkî kalmasın. *Cevâhirü'l-Ebrâr* müellifinin rivâyetine göre, bu kıssadan Şeyh 'Attâr *Mantıku't-Tayr* kitabında haber vermiştir. Şimdi her sene o ağaç altındaki maktelden kan aktığı görülür. Hoca'nın müridleri ve kendisine i'tikad edenler, ondan alırlar, Allāh'ın izniyle birçok marazlara devâ olur[28]. Yesevî dervişleri arasında Hoca'ya âit daha bu gibi çok, sözlü an'aneler vardır.

---

kimseler toplandılar. İçlerinden birinin öküzünü keserek mezbahada hayvanın yalnız ayaklarını bıraktılar ve yüzülmüş öküzü doğruca Hoca'nın matbahına götürüp astılar. Bu erbâb-ı nifak, ertesi gün Hâkim'e varıp şikâyet ettiler. Öküzü bulmak için bütün evleri aradılar. Nihâyet öküzün kanlı izlerini delil getirerek Şeyh'in matbahını görmek istediler. Bu umulmaz itham, herkesi hayretlere düşürdü. Bâtın kuvvetiyle mes'eleyi evvelden bilen Hoca Ahmed, onlara izin verdi. Matbaha girip orada öküzü buldular. Artık maksatlarına nâil olmuşlardı; fakat Şeyh'in kerâmeti birdenbire tecellî etti. Müfterîler birdenbire birer kelb şekline girerek öküz etini yiyip bitirdiler." (Manzum *Velâyet-Nâme* nüshasından).

[27] Hocanın bundan maksadı da Sünnet-i Nebeviyye'ye ittiba' idi; çünkü Hazret-i Peygamber'in de erkek evlâdı yaşamamıştı.

[28] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 103-105). Nişâburlu Ferîdü'd-Dîn Attār'ın *Mantıku't-Tayr*'ında böyle bir hikâyeye tesâdüf edemedik.

کوفه و ری تا خراسان کشته ام　　سیحن و جیجونش را بیریده ام
ملك هندستان و ترکستان زمین　　رفته چون اهل خطا از سوی چین

beyitleriyle dünyanın birçok yerleri arasında Türkistan'ı da gezdiğini söyleyen, hattâ bir aralık Semerkand'de râfizilikle suçlandırılan bu mutasavvıf şâirin vefatı –tarihen kesin sûrette bilinmemekle berâber– herhâlde H. 618 (M. 1221-22)'den sonra, yâni muhtelif rivâyetlere göre H. 619-632 (M. 1222-1234) seneleri arasındadır. O esnâlarda –tabiî büyük bir şöhret kazanmadığı için– adını *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sında zikir bile etmediği bir şahsın kerâmetini *Mantıku't-Tayr*'da zikretmiyeceği pek tabiîdir (*Tezkirat al-avliya*, nşr. Nicholson, London, 1905. Muhammed b. Abdu'l-Vehhâb Kazvînî tarafından yazılan mükaddimeye bakınız).

11. Ölümünden Sonra Kerâmetler :

Hoca Ahmed Yesevî, çille-hânesinde uzun bir hayat geçirerek öldükten sonra da yine birçok kerâmetler göstermiştir. Tarih ve menkabe kitaplarına, bu sayısız kerâmetlerin ancak birkaç tanesi geçebilmiştir. Meselâ Timurleng'in, Hoca'nın mezarı üzerine bir türbe ve câmi binâ etmesi, eski bir menkabeye göre, Hoca'nın bir kerâmeti eseridir. *Risâle-i Tevârîh-i Bulgārîye* adındaki eser, bu menkabeyi şu sûretle kaydediyor : "...Nihâyet Hazret-i Emîr Timur, Hızır Aleyhi's-selâm ile berâber Buhâra'ya gitmeğe niyyet etti. Yolda Türkistan'a uğradı. Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî, Emîr Timur'un rüyâsına girdi. "Ey yiğit! Çabuk Buhâra'ya git, inşa'llāh oradaki şahın ölümü senin elindedir, senin başından çok şeyler geçse gerektir, bütün Buhâra halkı zâten seni bekliyorlar" dedi. Emîr Timur, bu rüyâyı görüp uyandı, Allāh'a şükretti. Ertesi gün Türkistan hâkimi Nogaybak Han'ı çağırttı; Ahmed Yesevî kabrine bir âsitâne yaptırması için ona birçok para verdi. Türkistan hâkimi öyle zînetli bir âsitâne yaptırdı ki hâlâ bütün güzellikleriyle durur [29]".

Hakikaten, Timur'un, Hoca Ahmed Yesevî'ye çok iʿtikad ettiğini, başka kaynaklar vâsıtasiyle de biliyoruz; hattâ Birinci Sultan Bayezid ile harb için Anadolu'ya yürüdüğü zaman, Hoca'nın *Makāmāt*'ından tefe'ül etmişti [30].

Nakşibendî anʿanesi, Timur sülâlesinden meşhur Sultan Ebû Saʿîd Mirzâ'nın, Hoca Ubeydullāh'ın iltifâtına mazhar olmasını da, yine Ahmed Yesevî'nin bir kerâmetine isnad eder : Sultan Ebû Saʿîd Mirzâ'nın daha nâm ve şânı yokken, Hoca ʿUbeydullāh, bir kâğıt parçasına onun ismini yazıp ʿamâmesine soktu. Müridleri, bu Ebû Saʿîd Mirzâ'nın kim olduğunu sordular. "Bize, size, Taşkend, Semerkand ve Horasan

---

[29] *Risâle-i Tevârîh-i Bulgārîye* (s. 26). Bu risale hakkında bibliyografya kısmına bakınız.

[30] "Rûm dârü'l-mülküne teveccüh ettiğim zaman Hazret-i Şeyh Yesevî *Makâmât*'ından tefe'ül ettim. Bu beşâreti buldum ki her ne zaman müşkilâta uğrarsanız bu rubâʿîyi okuyunuz :

Yeldâ giceni şemʿ-i şebistân itkân
Bir lâhzada ʿalemni gülistân itkân
Bes müşkil işim tüşübdür âsân itkan
Ey barçanı müşkilini âsân itkân

Ben bu rubâʿîyi hıfzettim. Kayser-i Rum askeriyle karşılaştığımda bunu yetmiş defʿa okudum; zafer hâsıl oldu (Hucendli Kadı Mahdum Nebî Can Hâtif tarafından Türkçe'ye terceme edilen *Vâkıʿât-ı Timur*, Taşkend, 1308).

ahâlisine pâdişah olacak adam!" cevabını verdi; hakikaten, pekaz zaman sonra böyle oldu. Meğer o vakitler Sultan Ebû Sa'îd Mirzâ da bir rü'yâ görmüş, Hoca Ubeydullâh, Hoca Ahmed Yesevî'nin işâretiyle ona *Fâtiha* okumuş. Ebû Sa'îd Mirzâ da, Hoca Ahmed Yesevî'den kendine *Fâtiha* okuyan Hoca'nın adını sorup öğrenmiş. Sabahleyin uyanınca, maiyyetindekilere, Hoca Ubeydullâh adlı birini tanıyıp tanımadıklarını sual etmiş, Taşkend'de o nâmda bir şeyh bulunduğunu haber alır almaz, hemen Taşkend'e doğru yola çıkmış ve nihayet *Ferket*'te Hoca ile mülâkat ederek, bir *Fâtiha* niyâz etmiş, Hoca gülerek demiş ki : "*Fâtiha* bir olur[31]".

Cevâhirü'l-Ebrâr'da, Hoca'nın Humâyûn hakkındaki bir kerâmeti anlatılır : Yeseviyye halîfelerinden müellifin şeyhi Seyyid Mansûr Ata, bir aralık Türkistan'a, yâni Yesi'ye gelerek, Hoca'nın türbesini ziyâret ve onunla mânen mülâkat etti. Mülâkat esnâsında Hoca Ahmed Yesevî dedi ki : "Çagatay Pâdişâhı – yâni Babur'ün oğlu Humâyun Pâdişah – Semerkand'ı zaptedip o diyar hâkimiyetini ele geçirmek istiyor; lâkin ervâh-ı tayyibe buna râzı değil, onu Hindistan'a havâle ediyorlar. Onun o havâlideki zaferleri için, türbemizden bir alem al, götür." Hoca'nın bu emri üzerine Seyyid Mansûr, alem'i alarak Humâyûn'un hükûmet merkezi olan Kâbil şehrine gitti. Hakikaten Humâyûn pâdişah, ceddi Timur'un medfeni olan Semerkand'i alıp Cengizîleri ortadan kaldırmak istiyordu. Pâdişahın kardeşi Hendal Mirzâ, Kâbil'de Seyyid Mansûr ile epeyi zaman görüştü ve onun büyüklüğünü anlayarak mürîd oldu. Birâderi, Humâyûn'un yanına gittiği zaman, ona, başından geçenleri anlattı. O da rüyâsında bunu işâret eden acip bir vâkıa görmüştü. Bunun üzerine Seyyid Mansûr'u dâvet ettiler. Ahmed Yesevî'nin verdiği alemle berâber geldi. Pâdişah onu karşıladı. Sonra zikr halkası kuruldu, Türkistan pîrlerinin *Hikmet*'lerinden manzûmeler okundu. Dinleyenlerde vecd hâsıl oldu. Bundan sonra Humâyûn Pâdişâh'a dedi ki "Mâverâü'n-nehr evliyâsı, size Hind fethini müjdeliyorlar. Hazret-i Ahmed Yesevî de nusret için bunu gönderdi. Kabûl buyurunuz". Bunun üzerine Humâyûn Pâdişâh bu müjdeden çok memnun oldu ve Hindistan'a yürüyerek orayı zapt ve istilâ etti[32]. Ahmed Yesevî bu sûretle büyük bir kerâmet daha göstermiş oldu.

---

[31] *Reşehât* tercemesi, s. 232.

[32] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 308-314). Humâyûn Şâh'ın, saltanatını kaybederek Safevîler'e sığındıktan sonra onların yardımiyle Kâbil'i, kardeşi Kâmrân

Cevâhirü'l-Ebrâr müellifi, şeyhi Seyyid Mansûr Ata'dan naklen Hoca Ahmed'in diğer bir kerâmetini daha anlatıyor : Seyyid Mansûr daha ilk def'a Ahmed Yesevî'nin çille-hânesini gördüğü zaman, onun bu çok sıkıntılı, daracık yerde yıllarca nasıl tahammül edip yaşadığına pek çok hayret etmiş, lâkin birdenbire teveccüh kılıp mürâkıp olmuş, bakmış ki pek küçük zannettiği o çille-hânenin bir ucu Doğu'da, diğer ucu Batı'da! O zaman evvelki düşüncesinin yanlışlığını anlamış ve bir def'a daha iyice öğrenmiş ki Cenâb-ı Hak, sevgili kullarına hiçbir zaman sıkıntı çektirmez; birkaç arşınlık daracık yeri bütün bu cihandan daha geniş kılabilir[33]. Schuyler isminde bir İngiliz seyyahı, Rus istilâsından biraz sonra Türkistan'da seyahat ederken Yesi'ye de uğramış ve orada Ahmed Yesevî'nin halk arasında dönüp dolaşan bir menkabesini daha kaydetmiştir : Menkabeye göre, Ahmed Yesevî hayatında Câmi'-i Hazret'in minâresine çıkıp başından beyaz sarığını çıkararak halka gösterdiği için, ahâlî bundan şehrin yakında Ruslar eline geçeceği mânasını çıkarmışlar ve buna dayanarak, Rus askerine karşı mukāvemet göstermemişler imiş[34]; bununla berâber, yine aynı seyyah, bu câmi'in Orta-Asya'daki bütün câmi'lerden daha mukaddes sayıldığı cihetle, Rus istilâsından önce bütün âlimler ve ahâlînin buraya toplanıp üzerlerine musallat olan düşmanın def'ini Allāh'dan niyaz ettiklerini yazıyor[35]. Bunun gibi, pek meşhur bir Nogay menkabesi, Türklerin eski halk kahramanlarından İdgü'yü Hoca'nın neslinden olmak üzre gösterdiği gibi[36], Shaw tarafından yayımlanan meşhur *Satuk Bugra Menkabesi*'sinde Sultan Hoca Ahmed Yesevî'nin türbesinde yapılan bir âyinden bahsediliyor[37]. Ahmed Yesevî'nin gerek hayatında iken gerek ölümünden

---

Mirzâ'dan zaptetmesi, H. 952 (M. 1448-49)'de ve oradan Hind fethine azimet etmesi H. 961 (M. 1553-54)'dedir (Molla Abdu'l-Hamîd Lâhorî, *Pâdişâh-Nâme*, c. I, s. 64-65). Hendal Mirzâ'nın irtihâli ise H. 958 (M. 1551-52)'dedir (*Müntehabü't-Tevârîh-i Bedâvûnî*, c. I, s. 454). Bu sebeple, Seyyid Mansûr'un Kâbil'de Hendal Mirzâ ve Humâyûn Şah ile görüşmesi, herhalde 1545-1551 seneleri arasında olmak icabeder; zâten *Cevâhirü'l-Ebrâr*'ın Mansûr Ata'nın hayatı hakkında verdiği tafsilât da bunu kuvvetlendirir.

[33] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, s. 97-98.

[34] Schuyler'in Türkçeye çevrilmiş olan *Türkistan Seyahatnâmesi*, s. 97.

[35] *Aynı eser* s. 97.

[36] Melioransky'nin, *Encyclopédie de l'Islam*'daki *Ahmed Yesevî* maddesine bakınız (s. 209). Radloff'un Baraba, Tobolsk, Tümen Tatarları'ndan topladığı *İdgü* menkabesi için mürâcaat ediniz (W. Radloff, *Proben der Volkslitteratur der Turkischen Stämme Sudsibiriens*, t. IV.'de *la traduction*, s. 35, 134 ve 241).

[37] Shaw, *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan*'dan naklen

sonra gösterdiği kerâmetlere dâir daha bu gibi birçok menkabeler mevcuttur. Esasen yalnız Orta-Asya'da, yâhud Kuzey Türkleri ve Kırgızlar arasında değil, bütün Türk memleketlerinde çok derin ve kuvvetli bir mânevî nüfûza mâlik olduğu düşünülürse, öldükten sonra da birçok kerâmetler gösterdiği hakkındaki menkabelerin menşe' ve mâhiyeti daha açık bir sûrette anlaşılabilir.

12. Kıpçak'taki Halîfeleri :

Hoca Ahmed Yesevî'nin Kıpçak Türkleri arasında pek eskidenberi büyük bır şöhreti olup, orada yetişen en eski şeyhlerin doğrudan doğruya, veya vâsıta ile ona mensup oldukları, Hüsâmü'ddin b. Şerefeddin'nin H. 992 (M. 1584-88)'de yazmış olduğu *Risâle-i Tevârîh-i Bulgârîye*'den kolayca anlaşılmaktadır. Tarihî bir kıymeti olmaktan ziyâde menkabevî bir mâhiyeti hâiz bulunan bu eserde, Ahmed Yesevî halîfelerinden birkaç eski şeyh zikrediliyor : Eski Kazak şeyhlerinden Biraş b. Abraş Sûfî, Cehrîye tarîkinden ve Hoca Ahmed Yesevî talebelerinden olup, Şeyh'in işâretiyle Bulgar havâlisine gönderilmiştir. Buri nehri boyunda Aday-Çermiş avulundan *Eşmehmed Tokmehmed-oğlu*, *Biraş Sûfî*'nin müridi idi; otuzaltı sene şeyhlik edip etrâfına birçok derviş toplamış ve Şeyh Baba lakabiyle şöhret kazanmıştı. Cehrîye tarîkatının kuzeydeki bu meşhur temsilcisi öldükten sonra, tam yirmi sene bütün o havâlî mürşidsiz kaldı; artık âdâb-ı sülûkü bilen hiçbir kimse kalmamıştı. O esnâda Yarkend'de Ahmed Yesevî'nin müridinin müridi Şeyh Hidâyetü'llāh, Cehrîye tarîkatının başında bulunuyordu. Bulgar tevâbiinden *Terbirdi Çallis* avulundan İdris Zu'l-Mehmed-oğlu, Yarkend'e gidip onbeş sene o şeyhin yanında kaldı. *Sûfî Eşmehmed*'in vefatından yirmi yıl geçtikten sonra Şeyh Hidâyetu'l-lāh, İdris Halîfey'i Bulgar havâlîsine yolladı. Kazan'lı Kāsım Şeyh İbrâhimoğlu onun halîfesiydi. Ak-İdil başında *Bay Çura-çermişî*'nin avulunda Ahmed Yesevî müridlerinden Hoca Emîr Kelâl'in kabrine tesâdüf olunur. İşte, bu kısa izahlar, Ahmed Yesevî'nin Kuzey Türkleri arasındaki yerini açıkca gösterebilir [38]. Hoca

Grenard, *Journal Asiatique*'in dokuzuncu serisinin onbeşinci cildindeki *Satuk Bugra Efsânesi*, adlı makaleye bakınız (s. 14). Bu efsâne, Doğu Türkistan'da halk arasında pek meşhurdur.

[38] *Risâle-i Tevârih-i Bulgârîye* (s. 22-24). Kuzey Türkleri arasında eskidenberi pek çok okunan bu eserin tarihî büyük bir kıymeti yoktur. Bibliyografya kısmına bakınız.

Ahmed'in Kuzey Türkleri arasındaki ehemmiyetini anlatmak için şunu da ilâve edelim ki, o havâlîde ağızdan ağıza dolaşan bir menkabe, çayın Türkler arasında ilk def'a kullanıldığını bile yine ona atfetmektedir[39].

İşte, Kırgız-Kazaklar arasından geçerek İdil boylarına kadar yayılan Ahmed Yesevî halîfeleri hakkında bu kadar az bilgimiz olması, oraların tarihine âit eski devirlerden kalan vesikaların yok denecek kadar az bulunmasından ileri gelir. Eğer böyle olmasaydı, İdil boylarındaki Ahmed Yesevî müridlerinin menkabe ve kerâmetleri hakkında birçok bilgiye mâlik olacaktık. Yalnız, *Şerâitü'l-İmân* gibi o çevrede pek çok yayılan basit ve umûmî eserler, Hoca'nın hâlâ halk arasındaki ehemmiyetini gösterdiği gibi, meşhur *Hakîm Ata kitabı*'ndan da, Yesevî müridlerine âit birtakım menkabelerin oralarda eskidenberi yaygın olduğu anlaşılıyor[40].

---

[39] Hoca Ahmed Yesevî, birgün Hıtay sınırında Türkistan karyelerinden birine misâfir oldu. O gün hava çok sıcak olduğu için, Hoca, eşeğine binerek kat'ettiği uzun mesâfeden yorulmuştu. Tesâdüfen evine misâfir olduğu çiftçinin zevcesi bu esnâda çocuk dünyaya getirmek üzre idi; bu yüzden çiftçi, Hoca'nın bu hususta duâsını iltimas eyledi. Hoca, bir duâ yazdı, kadının beline bağladılar, hemen istediği hâsıl oldu. Zevcesinin kurtulmasından dolayı çok memnun olan çiftçi, çay kaynatıp getirdi. Hoca, çayı sıcak sıcak içince terledi, yorgunluğunu giderdi; sonra : "Bu şifâlı birşey imiş, hastalarınıza bundan içirin ki şifâ bulsunlar. Allâh kıyâmete kadar buna revac versin!" diye duâ etti. İşte, çay, an'aneye göre, Türkler arasında o zamandanberi kullanılıp durmuş ve herkese şifâ verici olmuştur (Abdu'l-Kayyûm Nâsırî, *Fevâkihü'l-Cülesâ*, s. 658, Kazan Üniversitesi basımı, 1884). Abdu'l-Kayyûm Nâsırî, bundan sonra "Yesa karyesi, Kâşgar'ın doğu tarafında bir kasabadır; Hoca Ahmed H. 369'uncu yılda vefat etmiştir." diye ayrıca tarihî ve coğrafî bilgi vermeğe kalkışıyorsa da, bunların hiçbir kıymeti olmadığı îzaha bile değmez.

[40] Zekî Velidî, *Türk Tatar Tarihi* (s. 62). Kuzey Türkleri arasında pek çok yayılmış olan *Şerâ'itü'l-İmân*, elif-bâyı, namaz duâlarını, İman ve İslâm şartlarını en basit bir sûrette îzah eden bir eserdir ki, son tarafında "mezheb" suâlinden sonra, şu sual ve cevaplara tesâdüf olunur : —Kimin silsilesindensin? —Hoca Ahmed Yesevî silsilesindenim. —Silsile kaçtır? —Dörttür. —Nelerdir? —Evvel Hoca Ahmed Yesevî ikinci Abdü'l-Hâlık Gucduvânî, üçüncü Şeyh Necmeddin Kübrâ, dördüncü Ebu'l-Hasan Aşk silsilesidir (Kazan Üniversitesi basımı, 1901, s. 20). Yine bu tarzda halka mahsus manzum yazılmış Şemseddin Muhammed b. Nur Muhammed'üt-Tâhirî'nin *Köylü İmânı* adlı küçük eserinde de Hoca Ahmed'in Kuzey Türkleri arasında şöhretini gösteren şu basit mısra'lara tesâdüf olunuyor (Kazan Üniversitesi basımı, 1903, s. 12) :

Bu sözlernin köpisi
Evliyâlar ulıgsı
Ahmed Yesevî sözi
Ânı seven Allâh sen

13. Rûm Diyârı'nda Hâlifelerî :

An'aneye göre Ahmed Yesevî'nin mânevî nüfûzu bütün Rumeli ve Küçük-Asya'da, Âzerbaycan'da hulâsa – umûmî bir tâbirle – Batı Türkleri arasında uzun müddet devam etmiş, ona intisap iddiasında bulunan birçok dervişler gitgide Rûm diyârına gelmekten geri durmamışlardır. Evliyâ Çelebî, gezdiği çeşitli memleketlerde Ahmed Yesevî'ye mensup sayılan birtakım velîlerin türbelerini ziyâret etmiştir ki, onları birer birer anlatır : Niyâz-âbâd'da türbesi ziyaret-gâh olan Avşar Baba[41], Merzifon'da gömülü ve tekkesi bulunan Pîr Dede[42], Karadeniz kenarında Bat-ova sahrâsında muazzam tekkesi mevcut ve menkabeleri meşhur olan Akyazılı[43], Filibe yolu üzerinde Adatepe'de medfun Kıdemli Baba Sultan[44], Bursa'da medfun Geyikli Baba[45], Abdal

[41] Evliyâ Çelebî, *Seyâhatnâme*, c. II,, s. 293.

[42] "Horasan'dan, Türk-i Türkân, Hoca Ahmed Yesevî izniyle Rûm'a gelip Merzifon'un kuzeyinde şehre nâzır mürtefi' bir zeminde sâkin olur. Gâhîce hamamlarda yatar, meczûb-ı Hûdâ bir ârif-i billâh kimse idi. Pîr-i müşârünileyh'in birçok menâkıbı vardır. Hâlâ âstânesi azîm kubbeler ile ârâste, meydam matbah ve derviş hücreleriyle pîrâste olub, her gece ikiyüz adam konup göçer. İkiyüzü mütecâviz ser-bürehne dervişi vardır" (Evliyâ Çelebi, *aynı eser*, II, 398).

[43] "Belh Buhâra ve Horasan'da ecdâd-ı 'izâmımızdan Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî halîfelerindendir. Bu Akyazılı, Bursa'ya Hacı Bektaş Velî ile birlikte gelip ba'de'l-feth izin ile Rûm diyârında Post sâhibi oldu" (*Evliyâ Çelebî*, c. III, s. 349). Bundan sonraki sahifelerde Akyazılı'nın menkabelerine tekkenin teferruâtına dâir mühim tafsilât mevcuttur. Bektâşî an'anesi Akyazılı'yı Bektâşîler'den sayar; hattâ Bektâşîler arasında –Kızıl-deli Sultan hakkında oldnğu gibi – Akyazılı hakkında da bir tercümân vardır (Husûsî kütüphanemizdeki nüsha). Diğer bir Bektâşî risâlesinde Akyazılı adına iki ayrı *Tercemân* ile bir *Gülbang*'e de tesâdüf ettik (Merhum Hâşim Paşa Kütüphanesi'ndeki nüsha).

[44] "....... Bunun zirve-i âlâsında ziyâret-gâh-ı Kıdemli Baba Sultan : İzn-i Hoca Ahmed Yesevî ile Rûm'a gelmiş, Fağfûr diyârı hâkinde Kozak kavmi memlûklarından bir çâker-i efkende ârif-i bi'llāh merd-i dil-âgâh imiş. Hacı Bektaş Velî'den cihâz-ı fakri kabûl ederek, bu kûh-i bülendi me'men edinip bir seccâde-i tal'at olup, yedi senede ânlardan nice bin canlar izin aldı." (*Evliyâ Çelebî*, c. III., s. 277-378).

[45] "Fukarâ-yı Yesevî'den Âzerbaycan şehrinden Çeri-Hasan sülâlesindendir. Azîm dağlarda vahşî sığırlara suvar olup Orhan Gâzî ile sefere gitmiştir. Bâr-hânesini bile vahşî gazâllere yükletirmiş" (*Evliyâ Çelebî*, c. II., s. 17). Hâlbuki Belig bunu Baba İlyas müridlerinden ve Şeyh Ebu'l-Vefâ-yi Bağdâdî tarîkatından sayar (*Güldeste-i Riyâzı İrfân*, s. 220). Esasen *Şakâyık*'ın verdiği malûmat da, Geyikli Baba'nın Hoylu olup, Baba İlyas müridlerinden bulunduğunu gösteriyor (*Şakâyık* tercemesi, s. 31-33). *Tâcü't-Tevârih* (c. II., s. 406)'in ve bütün bunlardan naklen Hammer'in verdiği bilgi de

Mûsâ [46], Unkapanı'nda gömülü Horos Dede [47], hep Ahmed Yesevî halîfelerindendir. Evliyâ Çelebî'nin zikrettiği Ahmed Yesevî fukarâsından başka, tarihçi Âlî de, Sultan Orhan devri şeyhleri sırasında, yine Ahmed Yesevî halîfelerinden H. 600 (M. 1203-1204) tarihlerinden sonra Rûm'a gelen ve Bozok sancağı civârında Osman Baba tekkesi adıyla meşhur bir tekke yaptıran Emîr Çin Osman isminde birini daha zikrediyor [48]. Eserinin

---

Şakâyık'ı te'yid etmektedir (c. I., s. 160). Bu Geyikli Baba, biraz, meşhur Zâhid-i Âhûpûş'u hatırlatıyor (*Cihan-Guşâ-yı Cüveynî*, c. II, s. 10).

[46] "Bu da Yesevî fukarasındandır. Hacı Bektaş ile Rûm'a gelmiş ve nice kerâmâtı zâhir olmuştur" (*Evliyâ Çelebi*, c. II., s. 46). Abdal Baba da, Geyikli Baba ile çağdaştır (*şakâyık* tercemesi, s. 33). *Şakâyık*'ın verdiği bilgi, *Tâcü't-Tevârih* (c. II., s. 407), *Hammer* tercemesi (c. I., s. 161)'nde aynen mevcuttur. Bektâşî an'anesinde mevcut oniki posttan onbirincisi Ayakçı Şâh Abdal Mûsâ Sultan postudur (*Risâle-i Bektâşîye*, husûsî kütüphanemizdeki yazma nüsha). Yine bunun te'siriyle Bektâşî şâirleri, Abdal Mûsâ hakkında *nefes*'ler yazmışlardır. Hüseyinî'nin *Abdal Mûsa Sultan gazaba geldi* mısraiyle başlayan *nefes*'i meşhurdur (Husûsî kütüphanemizdeki Bektâşî şiirleri mecmuası). Yine Bektâşîler'in kendilerine mensup saydıkları Kaygusuz Sultan'ın, Abdal Mûsâ dergâhına gidip o sâyede irşâda nâil olduğu, Kaygusuz Sultan'ın menkabelerinde geniş ölçüde anlatılır (*Menâkıb-i Kaygusuz Sultan*, husûsî Kütüphanemizdeki yazma nüsha). Sâir Bektâşî an'aneleri hakkında olduğu gibi, bu hususta da, bunun tarihî hakikata hiçbir sûretle uymadığını iddia edebiliriz. Abdal Mûsâ'nın, niçin Hacı Bektaş ile münâsebetli sayıldığını anlamak için *Âşık Paşazâde Tarihi* (s. 205)'ne bakınız. [Abdal Mûsâ hakkında daha fazla bilgi almak için bk. M. Fuad Köprülü, *Abdal Mûsâ* maddesi, *Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935, s. 60-64. Sâdece 1. fasikülü çıkarılabilen bu ansiklopedideki *Abdal Mûsâ* maddesi yarım kalmış olup, tamamı F. Köprülü'nün müsveddelerine dayanılarak tarafımızdan yayımlanmıştır. (bk. Köprülü'den seçmeler, İstanbul 1972. Hazırlayan Dr. Orhan F. Köprülü) Bu maddenin, notlarını ve bibliyografyasını da içine alan, ikinci bir basımı yine tarafımızdan yapılmıştır (Prof. M. Fuad köprülü, *Abdal Mûsâ, Türk Kültürü*, Ankara 1973, XI, s. 198-207)].

[47] "Horos Dede, ceddimiz Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri'nin fukarâsından olup, Hacı Bektaş Velî ile Horasan'dan gelip bir pîr-i fânî olup, Fâtih ile İstanbul'a girerken asâkir içre şeb-ü rûz yirmidört saatte yirmidört kerre bang-i horos vurup, *Kummu yâ gâfilûn* derdi. Guzât-ı müslimîn, ona, onun için Horos Dede derlermiş" (Evliya Çelebî, *aynı eser*, I., 100).

[48] *Künhü'l-Ahbâr* (c. V., s. 58-61). Âlî, Horasan erlerinin mânevî işâretlerle Rûm diyârına gelmesini, "Mülk-i Rûm'un mazar-gâh-ı Hudâ" olduğuna hamlediyor. Emîr Çin Osman'a gelince, bu Osman, sâir birçok velîlerin menkabelerinde görüldüğü gibi, olağan-üstü bir sûrette dünyaya gelir; ebeveyni, nezirleri mûcibince onu Ahmed Yesevî'nin hizmetine verirler. Kış ortasında tâze üzüm bulup, Şeyh'ine getirmek gibi kerâmetler gösterir. Nihâyet Çin memleketinden bâzı tâcirler Şeyh'e gelip, memleketlerinde çıkan bir ejderin yok edilmesine yardımını istirham ederler. Şeyh, henüz çocuk olan Osman'ın beline bir tahta kılıç kuşatarak yollar; o da gidip ejderi öldürür. Sonra Osman'a Emîr Çin lakabı verilir ve Şeyh'i tarafından Rûm diyarına gönderilir. Orada

muhtelif yerlerinde Ahmed Yesevî evlâdından olduğunu söyleyen Evliyâ Çelebi, Ahmed Yesevî halîfelerinden Rûm'a gelmiş iki kişinin daha tekke ve türbelerinden bahsediyor. Bunlardan birisi Arık-ova'dan kuzeye gidip Çamlıbel'i aştıktan sonra Zile sahrâsında tesâdüf ettiği Şeyh Nusret tekkesidir ki, bu şeyh Horasanlı ve Yesevî halîfelerinden olup, vaktiyle Pîr'in emri ile buraya gelmiş imiş. Evliyâ Çelebî, bu ma'mûr ve geniş tekkenin yetmiş kadar fukarâsı olduğunu ve o çevre halkının hepsinin Şeyh'e mu'tekıd olduklarını, hattâ tekke önündeki köhne dut ağacının hummâya karşı ilâç yerine kullanıldığını söylüyor (*Seyahatnâme*, III., 238). İkincisi Tokat'ta Gajgaj Dede tekkesidir; "Şehre hâil cihan - nümâ" bir küçük dağ üzerinde olup, bir mesîre makâmında olan ve Evliyâ Çelebî'nin ziyâret ettiği o sırada birkaç kanaat sâhibi dervişi bulunan bu tekkenin bânîsi Gajgaj Dede, Yesevî mürîdlerinden bir er olup, Pîr'in emri ile buraya gelmiş ve "Celâlî sıfat olup, ejder gibi gajgajladığından" Gajgaj Dede ismini almıştır (*aynı eser*, V., s. 60, 67 v.d.).

14. Bektâşî An'anesi:

Evliyâ Çelebî'nin ifâdelerinden pek açık bir sûrette anlaşıldığı gibi, Batı Türkleri arasına eskidenberi Yesevî tarikatına mensup birtakım dervişler gelmesi – herhâlde X. asırdan önce tesbit edilmiş olmak üzre – Ahmed Yesevî ve Hacı Bektaş Velî hakkında bir Bektâşî menkabesi teşekkülüne sebebiyet vermiştir. Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevî müridi olduğu hakkındaki rivâyetlere, ancak X. ve daha sonraki asırlarda yazılmış – *Künhü'l-Ahbâr* ve *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi* gibi – kitaplarda tesadüf olunuyor ki, bu da, Hacı Bektaş Velî'nin mâhiyeti hakkında Âşık Paşazâde'nin verdiği bilginin doğruluğunu isbat etmektedir [49].

birçok halkı İslâm dinine dâhil ve irşad eder. Âlî, Bektâşî menkabelerine çok benzeyen ve fakat *Velâyet-Nâme*'lerde bulunmayan bu menkabeyi, H. 1005 (M. 1596-97) tarihinde Bozok sancağının muhâfazasına me'mur iken Osman Baba tekkesi Şeyhi 'Umdetü'l-Mâcîn'den işitip tesbit etmiştir. Evliyâ Çelebî de, Bozok sancağı mülhakātından Hüseyin-ova kasabasında gömülü olup, tahta kılıcıyle Çin diyârında bir ejder öldürdüğünden dolayı Emîr Çin Osman lakabını alan bu zattan bahseder ve onun Ahmed Yesevî'nin yedinci halîfesi olduğunu söyler (*Seyahatnâme*, III., 237).

[49] Osmanlı tarihçilerinin en eskilerinden olan Âşıkpaşazâde'nin verdiği bilgiye göre, Hacı Bektaş Velî, Horasan'dan Menteş isminde kardeşi ile berâber Sivas'a, oradan Baba İlyas'a, oradan Kırşehri'ne, oradan da Kayseri'ye gelmiştir. Kardeşi Menteş, Kayseri'den Sivas'a gittiği zaman, orada şehid oldu. Hacı Bektaş, Kayseri'den Kara - öyük'e gelmiş, Hatun-ana'yı kendine kız edinerek orada vefat etmiştir. Hacı Bektaş'ın

Esâsen ne *Şakāyık*'ta ne de *Âşıkpaşazâde*'de Hacı Bektaş'ın Ahmed Yesevî ile münasebeti hakkında herhangi bir kelimeye tesâdüf olunuyor[50]; bununla berâber tarihî mâhiyeti her ne olursa olsun, X. asır zarfında teşekkülünü gördüğümüz Bektâşî an'anesi, Hoca Ahmed Yesevî'ye dâir menkabevî birçok bilgi vermektedir ki, Evliyâ Çelebî ve tarihçi Âlî'nin verdikleri bilgi ile tamamlandığı takdirde, Hoca Ahmed'in Batı Türkleri üzerinde eskidenberi büyük bir nüfuz icrâ ettiğini açıkca göstermektedir. Bu yüzden, Ahmed Yesevî'nin menkabevî hayatını tamamlamak için, onun Bektâşî an'anesindeki yerini de göstermek mecbûriyetindeyiz.

Bu günkü Bektâşî an'anesi, birçok muhtelif sebeplerden dolayı, henüz insicamsız bulunuyor. Hacı Bektaş Velî hakkında, sonra muhtelif müridleri hakkında yazılmış olan muhtelif *Velâyet-Nâme*'ler, bâzan büyük ayrılıklar göstermektedir. Meselâ *Hâcim Sultan Velâyetnâmesi*'nde, Hacı Bektaş Velî doğrudan doğruya Hoca Ahmed Yesevî halîfesi olarak zikredilir; hâlbuki *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'nin tam ve mensur nüshaları ile *Künnü'l-Ahbâr*'ın beşinci cildinde, Hacı Bektaş'ın Şeyh Lokmân-ı Perende mürîdi olduğu ve bu Lokmân-ı Perende'nin Hoca Ahmed Yesevî'den – hattâ diğer zayıf bir rivâyete göre Hoca'nın ceddi nesl-i Alî'den meşhur Muhammed Hanefî'den – el aldığı anlatılmaktadır. İşte, bu sûretle, meselâ *Hâcim Sultan Velâyetnâmesi*'nde doğrudan doğruya Ahmed Yesevî ile Bektaş Velî arasında geçtiği anlaşılan

ve kardeşinin bütün hayatını bildiğini bilhassa açıkça ifade eden bu tarihçi, "Kendi bir meczub-ı budala azizdi; şeyhlikten ve müridlikten fârigdi." diyor ve Hacı Bektaş'ın, Orhan ile görüştüğü, Yeniçeri-ocağı'na duâ ettiği gibi hiçbir tarihî esası olmayan riyâvetleri kat'iyyen reddediyor. *Âşıkpaşazâde Tarihi*'ne hâşiyeler yazan Âlî Bey'in, bu mes'eleye dâir ilâve ettiği sayısız hâşiyeler -ki Hacı Bektaş'ın H. 680 (M. 1281-82)'de diyâr-ı Rûm'a geldiği, 92 yıl yaşadığı, H. 738 (M. 1337-38)'de öldüğü, Hâtun-ana'nın ulemâdan Hoca İdris'in nikâhlısı olduğu, Hacı Bektaş'ın hayatında Sultan Orhan tarafından yaptırılan dergâh meşihatını Hoca İdris çocuklarına verdiği, babasının Seyyid Muhammed İbrâhim-i sânî, vâlidesinin Hatme Hatun ismini taşıdığı, kendisinin H. 646 (M. 1248-49)'da Nişâburd'da doğduğu gibi, tamamiyle Bektâşî an'anelerine dayanır. Ne yazık ki, hiçbir tarihî kıymeti hâiz değildir. Âşıkpaşazâde'nin sarih ve kesin ifâdelerine karşı (s. 204-206), *Velâyet-Nâmeler*'den çıkarılan bu gibi menkabevî rivâyetleri karşılaştırmak, bir tarihçi için hiçbir zaman doğru bir hareket sayılamaz. Esasen Âşıkpaşazâde'nin Bektâş Velî hakkındaki mütâlealarını diğer delillerle de pek iyi kuvvetlendirilebilir. Profesör Jacob da Hacı Bektaş Velî hakkındaki tedkiklerinde hemen hemen ayni neticeye varmıştır. Bu hususta IV. bölüme bakınız.

[50] *Âşıkpaşazâde Tarihi* (s. 204-206) ve *Şakâyık* tercemesi, Murâd-ı evvel meşâyihi (c. I., s. 44).

menkabeler, diğerinde Lokmân-ı Perende ile Hacı Bektaş arasında geçmiş gibi gösterilir; bununla berâber, bu ikinci tarzda rivâyetleri içine alan *Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmeleri*'nde de yine doğrudan doğruya Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş arasındaki birtakım menkabeler de vardır[51].

Bektaş Velî Velâyetnâmeleri'nde bulunan bir menkabeye göre, Bektaş Velî'yi daha çocukken ta'lim için Şeyh Lokmân-ı Perende'ye teslim ettiler. Lokmân-ı Perende, Hoca Ahmed Yesevî halîfelerinden, *zâhir* ve *batın ilmi*'nde çok derinleşmiş bir adamdı. *Perendelik* nasibini Ahmed Yesevî'den, bir rivâyete göre Muhammed Hanefî'den almıştı. Bektaş Velî daha çocukken birçok kerâmetler gösterdi : Birgün Lokmân-ı Perende onun yanına girdiği zaman, odayı nûr ile dolu görüp şaşırdı; etrâfına bakındı; Bektaş'ın sağında ve solunda iki nûrânî zat var, Bektaş'a *Kur'ân* okutuyorlar. Lokmân girer girmez hemen onlar kayboldular. Lokmân, çocuğa, "Bunlar kimdir?" diye sordu. Birinin Hazret-i Peygamber, diğerinin de Hazret-i 'Alî olduğunu anladı[52]. Yine birgün Bektaş Velî, Lokmân'dan ders okuyordu : Namaz vakti geldi. Lokmân şâkirdinden abdest için su istedi. Bektaş, hocasına dedi ki : "Bir nazar etseniz de, su burada aksa, dışarı gitmeye hâcet kalmasa!". Hocası, kendi kudretinin buna yetmiyeceğini söyleyince, Bektaş Velî, derhâl Allāh'a duâ etti, Lokmân-ı Perende, "Âmīn!" dedi. O ânda mektebin ortasından lâtif bir su çıkıp kapıya doğru aktı, gitti ve pınarın başında güzel susam çiçekleri açtı[53].

Bu vak'adan birkaç zaman sonra Lokmân, hacc'a gitti. Arafat'a çıkıp kıbleye doğru döndükleri esnâda Lokmân, müridlerine dedi ki : "Yâranlar! Bu gün arefe günüdür. Şimdi bizim illerde yemekler pişirilir!". Bu söz, Allāh'ın kudretiyle, Bektaş'a mâlûm oldu. Tam bu sırada Şeyh'in evinde de yemekler pişiriliyordu. Bektaş, hemen bir tepsi yemeği aldığı gibi o ânda Lokmân'a sunuverdi. O da, Nişâbur'a döndükleri zaman çocuğun bu kerâmetini herkese söyledi ve *Hacı* lâkabını verdi. Bu esnâda Horasan erenleri, Lokmân'a hac tebrikine gelmişlerdi. Mek-

[51] Husûsî kütüphanemizdeki *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*. Bu meşhur eserin yazma nüshalarına pek çok rastlanır.

[52] *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* (s. 6).

[53] *Aynı eser* (s. 7). Bu menkabe Hâcim Sultan *Velâyetnâme*'sinde de hemen aynı şekilde mevcuttur. Yalnız, orada Lokmân-ı Perende yerinde Ahmed Yesevî'yi görüyoruz.

tepte akan suyu görünce şaşırdılar, sordular. Lokmân, "Bu kerâmet Hacı Bektaş'ındır!" dedi ve onun sayısız kerâmetlerini erenlere birer birer anlattı. Horasan erenleri, bir çocuktan bu kadar olağanüstü şeylerin zuhûrunu tuhaf gördüler. Orada hazır olan Bektaş Velî, erenlere, "Ben Hazret-i Alî neslindenim. Bana bunları çok görmeyin. Nasîb-i İlâhî'dir!" dedi. Horasan erenleri, "Eğer sâhib-i sır iseniz, nişânınız nerede?" diye sordular. Bektaş Velî elinin ayasında ve alnındaki iki yeşil beni gösterdi. Hepsi hayrette kaldılar. Artık bunun üzerine ister istemez onun büyüklüğünü teslim ettiler[54].

Yine birgün Horasan erenleri toplanıp Bektaş Velî'ye, pîrini sordular. Bektaş Velî, hangisi susam yaprağı üzerine seccâde salıp namaz kılarsa, ona mürîd olacağını söyledi. Bu teklif karşısında cümlesi güldüler ve bu kerâmeti onun yapıp yapamıyacağını sordular. Bektaş Velî, onlara, bu kerâmeti de gösterince, hepsi başlarından kisbetlerini çıkardılar. Hocası Lokmân-ı Perende de çıkardı. Hacı Bektaş onları *Tekbir*'leyerek tekrar giydirdi. Bu esnâda Sultan İbrâhim-i Sânî vefat etmişti. Bektaş'a sultanlığı teklif ettiler; kabûl etmedi. Amucalarından Hasan'a terketti. Kendisi çekilerek bir ibâdethânede halvet ve uzleti ihtiyar etti; bulûğdan sonra kırk yıl bu hâlde kaldı[55]. *Velâyetnâme*'de artık bundan sonra Lokmân'ın adı bile yoktur; bundan sonra Bektaş Velî'yi ihtiyar Şeyh Hoca Ahmed Yesevî ile münasebetdâr görüyoruz[56].

---

[54] *Aynı eser* (s. 8).

[55] *Aynı eser* (s. 9).

[56] *Reşahât*'taki *Hâcegân* silsilesi arasında Lokman Perende adlı bir zata tesâdüf edilmediği gibi, menkabelerden ve evliyâ hâl-tercemelerinden bahseden eserlerde de bu ünvâna rastgelinmiyor. Yalnız tarihçi Âlî, yukarıda zikredilen menkabelerin bâzılarını Hacı Bektaş ile Lokmân-ı Perende arasında geçmiş gibi göstermekle berâber, Lokmân hakkında hiçbir mâlûmat vermiyor (*Künhü'l-Ahbâr*, V., 53). Bunun gibi, *'Umdetü't-Tevârih* v.b. bâzı kitaplarda Bektaş Velî mürşidi olarak Lokmân gösteriliyor ki, onların da bu hususta kaynağı, şüphesiz, *Künhü'l-Ahbâr*'dır. Âlî de bu rivâyeti şüphesiz Bektaş an'anesinden almıştır. Şeyh Lokmân-ı Perende'nin *Velâyet-Nâme*'deki birtakım şahsiyetler gibi büsbütün muhayyel olmayıp tarihî bir mevcûdiyeti olduğunu *Ravzatü's-Safâ*'dan öğreniyoruz : Bu eserde Sultan Hüseyin Baykara devri meşhurlarından bahsedilirken, Lokmân-ı Perende'nin Herat'ta çok meşhur bir tekkesi ve mezarlığı olduğu zikrediliyor. Muammâ kâideleri hakkında bir risâle yazan ve H. 898 (M. 1492-93)'de ölen edebiyat ulemâsından Mevlânâ Yûsuf Bediî Endicânî, Lokmân-ı Perende mezarlığına defnedilmiştir (*Ravzatü's-Safâ*, VII., 122. — *Habîbü's-Siyer*, III., 327). Yine bu devir adamlarından Mîr-i Ser-burehne lakabı ile meşhur Seyyid Şemseddin Muhammed Endicânî'den bahsedilirken, onun bu mezar tevliyyet ve meşîhatına nasbedildiğini ve

Velâyetnâme'de, Hacı Bektaş'ın, Ahmed Yesevî ile mülâkâtı çok garip bir sûrette gösteriliyor : O menkabeye göre, Ahmed Yesevî, cümle Horasan'ın vâlisi ve 99.000 mürîdin şeyhidir; lâkin Bedahşan mülkü tamâmen kâfirler elinde olduğu için, İslâm memleketine dâima akınlarda bulunuyorlar. Nihayet bundan usanmış olan halk, Hoca Ahmed'e gelip yalvarıyorlar. O da, henüz oniki yaşında bulunan oğlu Haydar'ın başına tâc ve beline kılıç kuşatıp, tuğ ve ʿalem veriyor, Haydar, maiyyetinde 5.000 kahraman ile harbe gidiyor. Şeyh, oğlunu gönderirken her nasılsa Allāh adını anmadığından, bu ordu bozguna uğruyor; Haydar esir ediliyor; bütün maiyyeti kılıçtan geçiriliyor. Haydar, yedi sene hapiste kalıyor; Horasan halkının Bedahşan kâfirlerinden çekmedikleri kalmıyor. Nihayet, gelip Hoca Ahmed Yesevî'ye yalvarıyorlar; o da, Allāh'a münâcat ediyor ve birdenbire tekke kapısında Hacı Bektaş Velî beliriyor. İçeri girip şeyhe selâm veriyor, eşiğine yüz sürüyor; Hoca Ahmed de, "İşte mülk sâhibi geldi!" diye seviniyor. Yemekten sonra Hoca Ahmed olanı-biteni anlatıyor. Bektaş Velî, hemen şâhin kıyâfetine girerek uçup gidiyor. Hoca Ahmed'in mürîdleri, onun bu Çıplak Abdal'a gösterdiği iltifâta kızıp tekkeyi bırakıyorlar; lâkin bir taraftan da Hacı Bektaş Velî bir ânda Haydar'ı esâretten kurtararak, babasına teslim ediyor. Bunun üzerine bütün dervişler onun büyüklüğünü teslim ediyorlar[57]; fakat Hacı Bektaş bununla da kalmıyor; birçok hārikalar daha göstererek Bedahşan halkını da İslâm ediyor[58].

---

bu mezarlığın mevkūfat ve nezirlerinden her sene 150.000 dinar kepekî hâsıl olduğunu öğreniyoruz (*Ravzatü's-Safâ*, VII., 116). Bu kısa mâlûmat, bize Şeyh Lokmân-ı Perende'nin Herat'ta gömülü büyük, meşhur bir şeyh olduğunu, tekke ve mezarının IX. asırda o civar halkı arasında meşhur ve zengin vakıflara mâlik bulunduğunu gösteriyor. Pek muhtemeldir ki bu şeyh, Ahmed Yesevî tarîkatına mensup olsun; lâkin onun, *Velâyet-Nâme*'de adı geçen başka birtakım şeyhler gibi, Hacı Bektaş ile hiçbir tarihî bağlılığı olmadığı büyük bir ihtimâlle iddia olunabilir. Eğer bu şeyhin hayatı hakkında daha çok bilgi elde edilirse, şimdiye kadar meçhûl kalan birtakım cihetlerin aydınlanması muhtemeldir; bununla berâber, ne *Bâbür-Nâme*'deki Herat'a âid tafsilâta, ne de Barbier de Meynard'ın *İran*'ın *Coğrafî, Tarihî, Edebî Kâmûsu*'ndaki "Herat" kelimesinde Lokmân-ı Perende hakkında hiçbir malûmat bulamadık. Lokmân-ı Perende'nin tarihî bir varlığı olduğunu gösteren *Ravzatü's-Safâ* ve *Habîbü's-Siyer*'deki kayıtlar, şimdiye kadar hiç kimsenin dikkatini çekmemiştir. *Tarâ'ıku'l-Hakāyık*'ta da bu zata dâir biraz mâlûmat vardır ki, oradan naklen *Bektâşîlik* hakkında neşredeceğimiz esere alınmıştır.

[57] *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî* (s. 10-15). Bu menkabe *Hâcim Sultan Velâyetnâmesi*'nde mevcut değildir.

[58] *Aynı eser* (s. 15-21). *Hâcim Sultan Velâyetnâmesi*'nde bu da yoktur.

Hacı Bektaş Velî artık bundan sonra Horasan'da kalmayacak, Ahmed Yesevî'nin emir ve işâretiyle Rûm diyârına gelecektir; fakat *Velâyetnâme*, onun Hoca Ahmed Yesevî'deki emânetleri, yâni tâc, hırka, sofra ve seccâdeyi – birtakım kerâmetler göstererek – aldığını uzun uzun anlatıyor [59]. Hoca Ahmed, senelerdenberi sakladığı emânetleri, bu sûretle sâhibine teslim ettikten sonra, "Yâ Hacı Bektaş Velî, işte nasibini aldın. Sana beşâret olsun ki, *Kutbü'l-aktâb*'lık mertebesi senindir ve kırk yıl hükmün vardır. Şimdiye kadar bizim idi. Bundan böyle senin olsun. Zâten bizim de intikāl vaktimiz geldi. Haydi git, seni Rûm'a saldım ve Rûm-abdalları'na seni baş kılıp ser-çeşme eyledim!" diyor [60].

Hâcim Sultan Velâyetnâmesi'nde Hacı Bektaş ile Hoca Ahmed'in münâsebetini gösterecek diğer bir menkabe daha vardır : "...Pes Sul-

[59] Ahmed Yesevî'deki bu emânetler hakkında yukarıda malûmat vermiştik (7. Çocukluğu). Ahmed Yesevî'nin halîfeleri, ekseriyâ bu emânetleri ondan istedikçe, "sâhibi vardır, gelir" cevâbını alırlardı. Bir sabah onu almaya niyyet ederek namazdan sonra oturdular, büyük bir ateş yaktılar. O aralık gelen Hoca Ahmed, onların niyyetlerini bildi. Orada, meydanın bir tarafında çiçeklenmiş bir darı vardı. Ahmed Yesevî dedi ki : "Kim bu darı çiçeğinin üstüne seccâdesini koyup namaz kılarsa, o emânetler gelip onun başı ucuna dikilirler. Hem zâten nâfile zahmet çekmeyin, sâhibi nerede ise buraya gelir!". Bu aralık Hacı Bektaş gelip selâm verdi; Hoca ve mürîdleri ayağa kalktılar. Biraz sonra Hoca Ahmed, "Yâ Bektaş!" diye nidâ etti. Bu işâret üzerine Hacı Bektaş, darı çiçeği üstüne seccâdesini koyup iki rek'at namaz kıldı. Darının bir tanesi bile yerinden oynamadı. O esnâda emânet tâc hemen havalanıp Bektaş'ın başına, hırka arkasına geçti: sofra ile, aydınlanan çerağ ve 'alem ve seccâde dahî gelip başının üzerinde durdu (*Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, s. 24-25).

[60] *Velâyetnâme-i Bektaş Velî* (s. 25). Bu an'ane Batı Türkleri arasında o kadar yayılmıştır ki, Evliyâ Çelebî bile Hacı Bektaş'ın Rûm'a gelmesini aynı sûretle anlatır : "Yine bunların – yâni Sultan Orhan'ın – zâman-ı hilâfetinde ecdâd-ı 'izâmımızdan Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri, Horasan'dan halîfesi olan Hacı Bektaş Velî'yi üçyüz fukarâsı ile sâhib-i seccâde edip def ve kudûm ve 'alem ve taraf verip Orhan Gāzî'ye gelip mülâkî olduğu gibi Bursa üstüne de gelip fethettiler" (*aynı eser*, c. I., 89). Dîdârî isminde bir Bektâşî şâiri, Hacı Bektaş'ın evsaf ve kerâmetleri hakkındaki bir *nefes*'inde, onun Yesevî'ye mensup olduğunu şu mısra'larla anlatıyor : "*Hâce-i Yesevî onun pîridir * Kerâmeti dağlar taşlar yürütür*". Bendeki yazma bir Bektâşî mecmuasında Hacı Bektaş Velî'nin tarikat silsilesi şu sûretle gösterilmektedir : Hacı Bektaş Velî - Hoca Ahmed Yesevî - Memşâd Dînûrî - Kutbü'd-Dîn Hayderî - İmâm Mûsa Rizâ - İmâm Mûsa Kâzım - İmâm Ca'fer Sâdık - İmâm Muhammed Bâkır - İmâm Zeynü'l-Âbidîn - İmâm Hüseyin - İmâm Aliyyü'l-Murtazâ - Hazret-i Peygamber - Hazret-i Cibrâil - Hazret-i Mikâil - Hazret-i İsrâfil - Hazret-i Azrâil". Bu silsilenin hiçbir tarihî kıymeti olmadığı izaha muhtaç değildir. Yalnız, bütün Bektâşî an'anelerinin, Bektâşîlik'i Ahmed Yesevî'ye istinâd ettirmek istedikleri bundan da anlaşılıyor.

tan Hoca Ahmed Yesevî Hazretleri'nin bir ağaç kılıcı vardı, Getirip *tekbîr* edip Sultan Hacı Bektaş Veliyyü'l-Horasânî'nin beline kuşattı ve dahī ocakta dut ağacından od yanardı. Bir eksiyi kavrayıp Rûm'a doğru pertav etti ve ol eksiyi Horasan'da Rûm'a er gönderdiği malûm ola, Rûm'da bunu tutalar deyu dedi. Ol eksi havada yana yana geçerken Konya'da bir er var idi. Sultan Hoca Fakīh derler idi. Ol odu kapıp hücresinin önüne dikti. Kudret-i İlâhî, ol eksi bitti. Tepesi yanık aşağısı dut idi. *El-hâleti hâzihî* şimdi yemiş verir. Pes imdi Sultan Hâcim ve Hacı Bektaş Velî, ol gece seccâde üzerinde yattılar ve kudretten bir avâz geldi ki: "Eğlenmen! Rûm'a varın!" Durdular. Sabah namazın kılıp ve evrâdların tamam edip " فاينما تولوا فثم وجه الله " deyip dostuna secde ettiler. Ondan icâzet talep ettiler. Pes Hoca Ahmed Yesevî b. Muhammed Hanefî b. ʿAliyyü'l-Murtazâ dahī 99.000 halîfe ile bunlara hayr-duâ edip bir mübârek perşenbe günü ol saatte Kaʿbe yoluna revân oldular[61]".

15. Sarı Saltık Menkabesi :

Türkistan'ın büyük pîri Ahmed Yesevî'nin, Diyâr-ı Rûm'a gelen Türkleri unutmayarak, onlara dâima yardımcılar gönderdiği hakkında vaktiyle başka birçok menkabeler daha mevcut olduğu, Evliyâ Çelebî'nin tedkikiyle pek iyi anlaşılıyor. Batı Türkleri arasında eskidenberi pek meşhur olan *Sarı Saltık Menkabesi*, bu hususta çok mânalıdır : Evliyâ Çelebî'nin tesbit ettiği şekle göre, Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş'tan sonra "Sarı Saltık" lakabı ile tanınan Muhammed Buhârî'yi Horasan erenlerinden yediyüz kişi ile ona imdâda gönderiyor ve meşhur tahta kılıcını Sarı Saltık'ın beline kuşatarak şu nasihatı veriyor : "Saltık Muhammed'im! Bektaş'ım seni Rûm'a göndersin. Leh diyârında dalâlet-âyîn olan Sarı Saltık sûretine girip, ol melʿûnu bir tahta kılıçla katleyle! Makedonya, Dobruca'da, Yedi-kırallık yerde nam ve şan sâhibi ol!". Sarı Saltık, Rûm diyârına gelince, Hacı Bektaş Velî, şeyhinin emrini yerine getirerek, onu Dobruca'ya gönderiyor; o da oralara giderek birçok kerâmetler gösteriyor, birçok yerleri zapt ve ahâlisini İslâm eyliyor.

[61] *Velâyetnâme-i Hâcim Sultan* (s. 15-16). Bu menkabe biraz daha kısaltılmış sûrette *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*'de de vardır; lâkin oradaki şekline göre, o ağaç parçasını fırlatan Ahmed Yesevî değildir, Horasan erenlerinden biridir; sonra, Konya'da onu yakalayanın ismi Ahmed'dir ve onu Bektaş Velî âsitânesine dikmiştir (s. 26). *Velâyetnâme*'de, Ahmed Yesevî'nin Hacı Bektaş'ın hizmetine bir dev verdiği ve Hacı Bektaş'ın Diyâr-ı Rûm'a geldikten sonra onu Karaca-Ahmed'e hediye ettiği de anlatılmıştır (s. 30).

Evliyâ Çelebî, efsânelerini uzun uzadıya nakl ve hikâye ettiği bu Sarı Saltık'ın Silistre'de, Karadeniz kenarındaki tekkesini ziyaret etmiştir[62].

---

[62] Evliyâ Çelebî (*aynı eser*, c. I., s. 656-660 ve c. II, s. 133-139). *Sarı Saltık*, yâni *Kaligra* (Kalliakre) *Sultan Menkabesi* bu sahifelerde uzun uzun izah edilmektedir. Evliyâ Çelebî, Sarı Saltık'ın Babaeski'de de bir ziyâret yeri olduğunu söylediği gibi (*aynı eser*, c. III., s. 481), yine ayni ciltte Babadağı'ndan bahsederken, Sarı Saltık'ın orada bir makâmı olduğunu ve Yazıcı-oğlu ile Özi Vâlisi Kenan Paşa'nın, onun menkabeleri hakkında birer eser yazdıklarını anlatıyor (s. 366). Ne yazık ki, bu iki eser hakkında hiçbir bilgimiz yoktur; bununla berâber, Sarı Saltık, Batı Türkleri arasında çok tanınmış bir kahramandır; *Hamse* sâhibi şâir Nev'î-zâde 'Atā'î, *Kitâb-ı Nefhatü'l-Ezhâr der cevâb-ı Mahzeni'l-Esrâr*'ında, onun büyük bir kerâmetini anlattığı gibi (Husûsî kütüphânemizdeki nüsha), Kemal-paşazâde de *Mohacnâme*'sinde (s. 80-83) "Dobruca Kırı dedikleri yerde sâhib-i serîr-i velâyet, tâcdâr-ı ıklîm-i kerâmet Sarı Saltık Sultan'ın ki havârık-ı âdât-ı kāhire ve bevârık-ı kerâmât-i bâhire ile zâhir olan emîr-sûret, fakir-sîret azizlerdendi..." diye onun mânevî yüksekliğini söyler. Hakikaten bu menkabenin tarihî bir esası vardır : Hicrî 662 (M. 1263-1264) tarihinde birtakım Türkler Sarı Saltık maiyyetinde olarak Dobruca'ya geçmişler ve sonra Balıkesir'deki Karasi-oğulları'ndan 'İsâ Bey zamanında tekrar Karesi mülküne hicret etmişlerdir. Revan Köşkü'ndeki *Selçuknâme* nüshasında "Dobruca İli'nde duran Müslümanlar dahî kâfirden uşinen, göçüp Karesi iline geçtiler." ibâresiyle bu hicretten bahsediliyor (Ahmed Tevhid, *Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, nu. 9, s. 565). Ahmed Tevhid Bey, Sarı Saltık Gāzî'nin fetihlerine dâir *Şehnâmeci* Seyyid Lokmân'ın Viyana İmparatorluk Kütüphânesi'nde bir eseri olduğunu söylüyor ki Flügel'in *Katalog*'unda zikredilen (*Yazmalar Katalogu*, c. II., s. 225) risâledir; Dr. Lagus tarafından *İcmâl-i ahvâl-i Âl-i Selçuk ber Mûcib-i nakl-i Oğuznâme-i Seyyid* Sultan Orhan ile çağdaş olan seyyah İbn Battûta, *Seyahatnâme*'sinde ondan bahseder : *Lokmân* başlığı altında 1854'de Helsingfors'ta küçük bir risâle şeklinde basılmıştır. ثم وصلنا الى البلدة المعروفة باسم باب سلطوق و يذكرون ان سلطوق هذا كان مكاشفا لا كن يذكر عنه اشياء ينكرها الشرع » (Paris basımı, c. II, s. 416). Pavet de Courteille, *Mohacnâme* tercemesine ilâve ettiği hâşiyelerde Sarı Saltık hakkında bilgi verirken, onun Babadağı'nda bulunan ve umûmî hürmet gören mezarının, 1538 seferinde Sultan Süleyman tarafından ziyâret edildiğini de söylüyor (*Mohacnâme*, s. 177). Herhâlde bütün bu tarihî tafsilât, Sarı Saltık'ın Hacı Bektaş ile hiçbir alâkasından bahsetmemekdedir; bununla berâber, dâima tarihî vak'alarla taban-tabana zıt olan Bektâşî ana'nesinde, Sarı Saltık'ın bir çoban olduğu ve Hacı Bektaş emri ile Ulu Abdal ve Kiçi Abdal'ı yanına alarak Sinob'dan bir seccâde üstünde Gürcistan'a gittiği, Gürciler'i müslüman ettikten sonra Dobruca'da Kaligra (Kalliakre) kal'asına çıktığı ve oradaki ejderhayı öldürdüğü, bundan sonra o çevredeki halkı İslâm'a da'vet ettiği ve tekke yaptığı etrâfiyle yazılmıştır. Sarı Saltık, Hacı Bektaş'ın vefatından sonra bir aralık geliyorsa da, tekrar Dobruca'ya dönüyor ve orada vefat ediyor. Ölünce, vasiyyeti mûcibince yedi tabut tertip ediyorlar. Onun muhtelif şehirlere mensup mürid ve i'tikad edenleri bu tabutlardan birini alarak bakıyorlar, Saltık Baba'yı orada görüyorlar ve bu yüzden sevinerek, onu kendi şehirlerine götürüp defnediyorlar. Bektâşî an'anesine göre, onun yedi yerde makâmı olmasının sebebi bu imiş (*Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, s. 62-67).

16. Netice :

Hoca Ahmed Yesevî'nin menkabevî hayatı hakkında verdiğimiz bilgilerden bâzı tarihî neticeler çıkarılması mümkündür. Ancak, bu çıkarılacak neticelerin – diğer tarihî delillerle te'yid veya tekzib edilinceye kadar – birtakım kaçınılması gereken kayıtlarla gözönüne alınması gerekiyor. Şimdiye kadar verilen bilgiden anlaşıldığına göre, Ahmed Yesevî hakkındaki menkabeler başlıca üç muhtelif Türk sâhasına yayılmış bulunmaktadır : Türkistan ve Kırgızistan (merkezî-Doğu sâhası), İdil boyu (Kuzey sâhası), Anadolu ve Rumeli (Batı sâhası).

Esasen Türkistanlı bir Yesevî dervişi tarafından yazılınış olan *Cevâhirü'l-Ebrâr* ile, Kırgızlar arasından geçerek Kuzey Türkleri arasına yayılmış olan – *Hakîm Ata Kitabı* gibi eski ibtidâî halk kitaplarında mevcut – menkabeler ve hâlâ bugün Yesi'deki dergâhta saklanılan an'aneler, Ahmed Yesevî menkabesinin en eski – ve tarihî gerçekle nisbeten en fazla ilgili – şeklidir [63]. Kırgız mıntakasını geçerek, o vâsıta ile tâ eski Bulgar Türklerine kadar giden bu nüfuz, orada kuvvetli izler bıraktı; bu Kuzey Türklerinden kalan tarihî vesikalar ne yazık ki pek az olduğu için, Ahmed Yesevî menkabesinin orada ne şekilde yayıldığını

Velâyetnâme'nin manzum nüshasında da, Gürcistan seyahatiyle Sarı Saltık'ın tekrar pîr Dergâhı'na dönmesi müstesnâ olarak, menkabe ayniyle mevcuddur. Nev'î-zâde 'Atâ'î, XI. asırda Bektâşîler arasında Sarı Saltık'ın da tıpkı Kızıl Deli Sultan gibi Bektâşî büyüklerinden sayıldığını, *Hamse*'sinde sarih bir sûrette gösteriyor (Husûsî kütüphanemizdeki nüsha). [Köprülü'nün Sarı Saltık ve Saltıknâme hakkındaki daha sonraki çalışmaları için, *Anadolu Selçukluları Tarihi'nin yerli kaynakları I* (*Belleten*, Ankara 1943, sayı 27, s. 430-411) isimli monografisinin metin ve notlar kısmına bakılmalıdır. Sarı Saltık ve çeşitli Saltıknâmeler hakkında ayrıca Orhan F. Köprülü, *Tarihî Kaynak olarak XIV. ve XV. asırlardaki bâzı Türk menakıbnâmeleri* (İstanbul Üniversitesi, Tarih Semineri Ktp. No: 512'de kayıtlı. basılmamış doktora tezi) başlığını taşıyan monografinin (......) sahifelerinde de mufassal bilgi bulunmaktadır].

[63] *Cevâhirü'l-Ebrâr* müellifi, aslen Türkistanlı olmakla berâber, eserini İstanbul'da Sultan Murad III.'a takdim maksadiyle yazdığı için, Hacı Bektaş Velî'yi de onun halîfelerinden olmak üzre gösteriyorsa da, "diyorlar ki" kaydiyle bu rivâyeti kendisine mal etmiyor (s. 75). Bektâşî an'anesindeki birçok menkabeleri almaması, Ahmed Yesevî'nin âilesi hakkında oldukça inanılmağa değer bilgi vermesi, Yesevî tarîkatının âdâbı hakkında birçok malûmatı içine alması bakımından, bu eseri Ahmed Yesevî menkabesinin Türkistan'daki şeklini gösteren biricik mühim eser olarak gösterebiliriz. Manzum *Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'nde Ahmed Yesevî'den bahsedilirken "*Murâd iden menakıbında göre * Olan pervâne îren şem'-i nûrâ*" denmesi, onun herhangibir menkabenâmesinin buralara geldiğine ve malûm olduğuna – pek kat'î olmamakla berâber – yine bir delil teşkil edebilir.

lâyıkiyle bilemiyoruz. *Risâle-i Tevârih-i Bulgāriye* ile, meşhur *Hakîm Ata Kitabı*, *Bakırgan Kitabı*, *Âhir-zaman Kitabı* gibi, herhâlde oldukça eski devirlerdenberi Kuzey Türkleri arasında devam edip duran birtakım eserler, Yesevî ve müridlerinin menkabelerini orada asırlarca yaşattı ve nihayet Nogaylar arasında *İdgü* menkabesi teşekkül ettiği zaman, Yesevî, kahramanın ceddi sıfatiyle o menkabeye de sokuldu. Bütün bu delillerden şu netice çıkıyor ki, nihayet IX. asırda, Şimâl Türkleri arasında Yesevî menkabesi lâyıkiyle yayılmıştı.

Ahmed Yesevî menkabesi Sır-Deryâ bölgesinde, yâni Yesi, Taşkent ve çevresinde gösterdiği yayılma kuvvetini, Fergana, Buhâra, Semerkand, Hîve ve Horasan'da o kadar çabuk gösteremedi. Oralarda ancak H. VIII. asırdan, yâni nakşîbendîlik tarîkatinin genişlemesi ve yayılmasından sonra Yesevî menkabelerinin yayılmağa başladığını görüyoruz. Timur'un H. 800 (M. 1397-98)'de bu büyük Şeyh adına türbe ve câmi' yaptırması, bu iddiânın aksini isbat etmez; halk üzerindeki nüfûzunu lâyıkıyle kurmak ve yerleştirmek için hocalara ve şeyhlere dayanma siyâsetini güden Timur, bu sûretle Sır-i Deryâ bölgesi üzerindeki ahâlînin i'tikādını okşamak gāyesini tâkip ediyordu. Timur ve evlâtlarının zamanında ortaya çıkan şeyhlerin birçoğu, Nakşibendî tarîkatine sâlik olduklarından, onların zamanında Yesevî menkabesi, İran kültürünün şiddetle hüküm sürdüğü bölgelerde – meselâ, Horasan, Buhâra bölgelerinde – azçok duyulmağa başlamıştı; fakat, Nakşibendîlik'in kurulmasına kadar, Acem dili ile mükemmel şiirler yazan tanınmış sûfîlerin şöhreti yanında, Hoca Ahmed Yesevî'nin te'sirleri daha çok Türk kültürünün hüküm sürdüğü kuzey doğu bölgelerinde kendisini göstermişti [64].

Batı Türklerinde Ahmed Yesevî menkabesi daha Osmanlı Devletinin teşekkülünden epeyi önce yayılmıştı. Cengiz İstilâsı, doğudan batıya doğru bir sel gibi aktığı esnâda, Anadolu'daki Türklere eski ana-vatandan birçok şeylerin gelmesine sebep olmuş, o istilâdan kaçan binlerce adamı önüne sürüp getirmiştir. Hârezm, Horasan, Âzerbaycan yolu ile Anadolu'ya gelen insanlar arasında Yesevîye tarîkatından dervişler, seyyahlar da muhakkak bulunuyordu. Bu yüzden, Yesevî menkabesi

---

[64] Ne Bâbür Şah'ın, ne Nevâ'i'nin eserlerinde, ne *Ravzatü's-Safâ* ve de *Habîbü's-Siyer*'de Ahmed Yesevî'ye âit birşeye tesâdüf olunur. Yalnız, X. asrın ilk senelerinde yazılmış olan *Reşahât*'da ona dâir biraz bilgi vardır. Câmî'nin *Nefahât*'ında bile ondan ayrıca bahsedilmiyor.

onlar vâsıtasıyle Anadolu'da da yaşamağa başlamış, halk arasına yayılmıştı; bununla berâber, Anadolu'nun VII. ve VIII. asırlardaki hayatına âit vesikalar az olduğundan, Yesevî menkabesinin yazılı şekline ancak IX. asırdan sonra, yâni Bektâşî an'anesinin zapt ve tesbitinden sonra rastlıyoruz [65]. Bektâşîler, "halk arasında esâsen mevcut an'aneleri alarak arasına Hacı Bektaş Velî'yi sokuşturmak" gibi basit – fakat bu sûretle yeni bir şekle sokulmuş menkabenin umûmî efkâra büsbütün yabancı gelmemesini te'min ettiği cihetle mâhirâne – bir usûl tâkibettikleri için, Hoca Ahmed Yesevî hakkında esâsen mevcut an'aneleri alarak onunla Hacı Bektaş Velî arasında bir bağ yaratıvermişlerdir [66]. Her hâlde VII. asrın ikinci yarısındanberi Anadolu Türkleri arasında Ahmed Yesevî menkabesinin yaşadığını ve bu Batı sâhasındaki menkabenin

[65] *Velâyetnâme*'yi istisnâ edecek olursak, Hacı Bektaş Velî an'anesine – yazılı olarak – ilk önce *Künhü'l-Ahbâr*'da ve *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi*'nde rastlıyoruz. Pek âlâ anlaşılıyor ki, bu günkü Bektâşîlik'in teşekkül ve gelişme devri sayabileceğimiz X. asırda, Bektaş Velî an'anesi zapt ve tesbit edilerek *Velâyetnâme* vücûde getirilmiş ve gerek Âlî ve gerek Evliyâ Çelebî ondan faydalanmışlardır. Âlî, Çin Osman hakkındaki parça dışında Bektaş Velî hakkındaki bilgilerini tamâmiyle *Velâyetnâme*'den hulâsa etmiştir. *Künhü'l-Ahbâr*'daki tertibin *Velâyetnâme*'dekinin ayni olması ve menkabelerin arasında en ufak bir fark bile bulunmaması buna kâfî bir delildir. Esâsen Âlî, Bektaş Velî neseb-nâmesini gördüğünü söylediği gibi (c. V, s. 53), H. 1005 (M. 1596-97) tarihinde Bektaş Velî dergâhını ziyâretle, orada Balım Sultan evlâdından İskender Çelebî ile mülâkâtını da bildiriyor. Bütün bunlar, o devirde *Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'nin mevcut ve duyulmuş olduğunu isbâta tamâmiyle kâfî bir delildir.

[66] Bektâşîler'in bu usûlüne Sarı Saltık menkabesi bir delildir. Ondan başka, Yunus Emre, Seyyid Mahmud Hayrânî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi, menkabeleri halk arasında yayılan tarihî şahsiyetlerin, Bektâşî menkabesine muhtelif sûretlerde karıştırılması da, bu usûle diğer bir delil gibi gösterilebilir. Eğer Evliyâ Çelebî'nin mevcûdiyetinden bahsettiği Yazıcı-Oğlu'nun *Sarı Saltık Menkabesi* elimizde olsa, onun Ahmed Yesevî ile nekadar alâkalı olduğunu kat'iyyetle anlardık. Evliyâ Çelebî'nin bahsettiği bu alâka, halk arasındaki menkabede acabâ eskidenberi mevcut mu idi, yoksa Bektâşî menkabesinin te'siri ile sonradan mı icadedildi? Şimdilik buna dâir kesin bir hüküm verilemez. İkinci ihtimâl biraz daha kuvvetli görülmekle berâber, Bektâşî an'anesine dâhil olmayan Çin Osman gibi bâzı dervişlerin – ve Evliyâ Çelebî'nin bahsettiği sayısız Yesevî halîfelerinin – Ahmed Yesevî'ye mensup oldukları hakkında Batı Türkleri arasında eskidenberi menkabeler bulunduğu düşünülünce, birinci ihtimâl büsbütün reddedilemez.

Doğu ve Kuzey sâhalardakinden daha karışık ve onlara göre tarihî gerçekten daha çok uzak olduğunu kuvvetle iddia edebiliriz[67].

---

[67] Burada diğer bir ihtimâl daha ortaya çıkıyor : Acabâ, Ahmed Yesevî menkabesi Batı Türkleri arasında Nakşibendîlik'in taammümünden sonra mı yayıldı? Nakşibendilik'in Batı Türkleri arasına yayılması, Şeyh İlâhî-i Simâvî'den sonra IX. asrın ikinci yarısında, daha doğrusu, X. asırdadır. (*Şakâyık* tercemesi, c. I., s. 262; *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 144; *Tezkire-i Latîfî*, s. 50). Esasen Bektaş Velî menkabesinin bugünkü şekliyle zapt ve tesbiti, Âlî'nin kitabı, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, hattâ *Cevâhirü'l-Ebrâr* hep IX. asırdan sonra, X. asırda, yâni Nakşibendîlik'in yayılmasından sonra vücûde gelmiş şeylerdir. Bütün bu delilleri tesâdüfe yükleyerek Ahmed Yesevî menkabesinin daha Osmanlı Devleti'nin teşekkülünden evvel Batı Türkleri arasında yayıldığını iddia etmek yanlış bir hareket sayılamaz mı? Bize göre, bu ihtimâl o kadar kuvvetli değildir. Yukarıdaki hâşiyeler bu ihtimâli reddetmeğe bir sebep olabileceği gibi, bu hususta daha birtakım sebepler de sayılabilir :

Meselâ, eğer Âlî ile Evliyâ Çelebî, Ahmed Yesevî menkabesini *Cevâhirü'l-Ebrâr*'dan almış olsalardı, o zaman bu menkabenin Nakşibendîlik'in yayılması neticesinde Batı Türklerine geldiğine hükmedebilirdik; hâlbuki onların her ikisi de bu menkabeyi Bektâşî an'anesinden almışlardır. Esâsen *Cevâhirü'l-Ebrâr*'ın o devirde bir şöhret kazanamadığını, Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-Zunûn*'unda görmediğimiz için anlıyoruz. Bektâşî an'anesinin X. yüzyılda zapt ve tesbıt edildiği doğru olmakla berâber, bu, Yesevî menkabesinin de o zaman meydana geldiğini isbat edemez; aksi takdirde Yunus Emre'ye, Seyyid Mahmud Hayrânî'ye v.b. âit menkabelerin de X. yüzyılda vücûde geldiğine inanmak îcâbeder; hâlbuki Âlî ile Evliyâ Çelebî'de – *Velâyetnâmeler*'den alınmış olanlardan başka – Ahmed Yesevî'ye âit başka menkabelerin bulunduğunu da yukarıda anlatmıştık. Kitabımızın ikinci kısmında îzah edildiği gibi, Yunus Emre ve arkadaşlarının eseriyle *Dîvân-i Hikmet* arasındaki kat'î benzerlik de düşünülünce, yukarıki iddiâmızın kuvveti bir kat daha artar; herhâlde yeni vesikalarla aksi isbat edilinceye kadar, Ahmed Yesevî menkabesinin Batı Türkleri arasında daha Osmanlı Devleti'nin teşekkülünden evvel mevcut olduğunu kesinlikle ifâde edebiliriz.

III. BÖLÜM
AHMED YESEVÎ'NİN TARİHÎ HAYATI

Halk muhayyelesinin yarattığı menkabeler dâima hakikat cüz'ünü de içine alır; yâni, herhangibir şahsiyetin, veya bir hâdisenin umûmî vicdana akseden şeklini olduğu gibi gösterir. Tarihçinin vazifesi, önce bu menkabevî şekli tasvir ve sonra o şahsiyetin, veyâ o hâdisenin tarihî mâhiyetini tesbit ve yaşatmaktır. Birinci vazife lâyıkıyle yerine getirilecek olursa, menkabeyi hakikî ölçülerine çevirmek ve indirmek çok kolaylaşır.

17. Çocukluğu :

Ahmed Yesevî, bu gün Çin'in Doğu Türkistan bölgesinde Aksu sancağına bağlı ve Aksu'nun 176 kilometre kuzey doğusunda bulunan Sayram kasabasında doğdu[1]. Sayram, Tarım ırmağına tâbi' Şâhyâr

---

[1] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 49). Bu rivâyet yalnız bu kitapta vardır. Başka bütün kaynaklarda, Hoca'nın Yesi'de doğduğu zikredilir; bununla berâber, Hoca'ya âit en inanılır rivâyetleri içine alan ve Yesevîye an'anesine en çok âşinâ bir Yesevî dervişi tarafından yazılan bu eseri, diğer – biribirinden nakleden – kaynaklara tercih etmek yanlış bir hareket değildir. Bizim bu rivâyeti tercih etmemize, diğer birtakım tarihî sebepler daha vardır : An'aneye göre Sayram şehri pek eskidenberi mühim bir İslâm merkezi idi ve ahâlisi üç uruğa, yâni üç sınıfą ayrılmıştı : Nesepleri eski Tacik şahlarına kadar giden Şah-Uruğu; eski Emîr ve Mirzâlar'a kadar giden Emîr-Uruğu, Hazret-i Alî torunlarından olan Hoca-Uruğu, seyyidliği hâiz olan bu üçüncü uruğun şerefce diğerlerine tercih olunduğu tabiîdir. Sayram ahâlîsi arasında son zamanlara kadar devam eden bu an'ane, Hocalar'ı kâmilen İmâm Muhammed Hanefî evlâdından sayıyor (Molla Mûsâ b. Molla 'İsâ Sayramî, *Tarih-i Emniyye*, Kazan 1905, s. 286); hattâ bu tarihin müellifi, kendisinin silsile-nâmesini H. 945 (M. 1538-39)'de Abdullah Han tarafından verilen bir yarlıg ile de seyyidliği tasdik edilen Kemâlüddin Bâb Şeyh'den başlayarak, şu sûretle İmâm Muhammed Hanefî'ye kadar uzatıyor : Kemalü'd-dîn Bab, Seyyid İbrâhim Bab, Seyyid Abdü'l-Cebbar Bab, Seyyid Abdü'l-Kerîm Bab, Abdü'l-Mecid Bab, Abdü'l-Vedûd Bab, Abdü'l-'Aziz Bab, Arslan Bab, İlyas Bab, Mahmud Bab, İftihar Bab, Osman Bab, Ömer Bab, İsmâil Bab, İshak Bab, Abdü'l-Kerîm Bab, Abdü'l-Celil Bab, Abdu'r-Rahîm Bab, Abdü'r-Rahmân Bab, Abdü'l-Cebbar Bab, Abdü'l-Fettah Bab, İmâm Muhammed Hanefî *(aynı eser)*. Bu silsile-nâme, yukarıdaki Ahmed Yesevî silsil-nâmesi ile karşılaştırılacak olursa, onunla büyük bir benzerlik gösterir : İlyas Bab, Ahmed Yesevî'nin büyük pederidir; öyle görünüyor ki Kemalü'd-Dîn Bab'ın ceddi olan Arslan Bab bine'l-İlyas Bab, Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâ-

nehrine dökülen Kara-su'nun üzerinde küçük bir kasabadır[2]. Ahmed Yesevî'nin hangi tarihte doğduğunu açık olarak bilmemekle berâber, bunun V. asrın ortalarına rastladığını tahmin edebililiriz[3]. Ahmed'in babası Şeyh İbrâhim, Sayram'ın en ünlü şeyhlerindendi; halîfelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'u almış ve bundan Gevher-Şehnâz adlı bir kızla ondan yaşca daha küçük olan Ahmed dünyaya gelmişti. Anaları daha önce ölmüş olacak ki, Şeyh İbrâhim'in vefatında yedi yaşında kalan Ahmed'i ablasının vasîliği altında görüyoruz[4]. Şeyh İbrâhim'in âilesi, an'aneye göre, şu şekilde, İmâm Muhammedü'l-Hanefî b. Aliyyü'l-Murtazâ'ya kadar gidiyordu : Şeyh İbrâhim b. Şeyhü'l-İlyas b. Şeyh Mahmud b. Şeyh Mahmud (?!) Şeyh b. Şeyh Muhammed b. Şeyh İftihar b. Şeyh Ömer b. Şeyh Osman b. Şeyh Hüseyin b. Şeyh Hasan ibn Şeyh İsmâ'îl b. Şeyh Mûsâ b. Şeyh Mü'min b. Şeyh Hârûn b. Şeyhü'ş-şüyûh Bahrü'l-irfân cebelü'l-itmi'nân Kutb-ı Türkistan Hoca İshak Bâb b. Abdu'r-Rahmân b. Abdü'l-Kahhar b. Abdü'l-Fettah b. İmâmü'l-Hanefî b. 'Aliyyü'l-Murtazâ[5].

him'in kardeşidir. Sayram'da Muhammed Hanefî evlâdından olduklarını iddia eden başka kimselere de rastlanması, daha doğrusu onların bir sınıf teşkil edecek kadar çok olması, Ahmed Yesevî'nin Sayram'da doğduğunu tamâmiyle kuvvetlendiriyor (İmâm Muhammed Hanefî hakkında *Ensâb-i Sem'ânî*'ye ve bilhassa *İbn Hallikân*'a bakınız).

[2] Şemseddin Sâmî, *Kâmusü'l-A'lâm*. *Mu'cemü'l-Büldân*'da adına tesadüf edilemeyen bu şehir hakkında Arap müelliflerinin verdiği bilginin E. Quatremère tarafından (*Notices et Extraits des Manuscrits*, 1838, c. XIII, s. 224 n. 1) toplanıp ve hulâsa edildiğini E. Chavannes söylüyor (*Documents sur le Tou-kiue occidentaux*, s. 238). Bu şehir hakkında, V. bölümde (Ahmed Yesevî'nin Eseri) etraflı bilgi verilmiştir.

[3] An'aneye göre, yüzyirmi yaşından sonra H. 562 (M. 1166-67)'de vefat etmiştir. Yine an'aneye göre Arslan Baba, onun terbiyesini V. asırda üzerine almıştır.

[4] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 66). Ahmed Yesevî, babasının türbesinden bahsederken, ona Ak-türbet adını veriyor (*Dîvân-ı Hikmet*, s. 33).

[5] *aynı eser* (s. 48-49). Bektâşî an'anesinin de Ahmed Yesevî'yi Muhammed Hanefî evlâdından gösterdiğini yukarıda söylemiştik; bununla berâber, bu kadar etraflı bir silsile-nâmeye başka hiçbir kaynakta tesadüf olunmuyor. Eski an'aneye dayanılarak, muhtelif asırlarda gelen Yesevî dervişleri tarafından yazılmış basılı *Dîvân-ı Hikmet* nüshasında bulunan birtakım manzumelerde de bunu kuvvetlendiren şeylere tesadüf olunuyor : Haydar neslinden olduğuna dâir (*Dîvân-ı Hikmet*, s. 267) ve İshâk Baba ile Şeyh İbrâhim hakkında (*aynı eser*, s. 270). Bu menkabelerin başlangıcını araştırmak o kadar güç değildir : Hazret-i 'Alî evlâdının ve bilhassa Ca'fer Sâdık'la Muhammed Hanefî'ye mensup bâzılarının Türkistan'a kadar geldikleri hakkında o taraflarda hâlâ birçok menkabeler vardır. Sayramlı Molla Mûsa, bunlardan Ca'fer Sâdık'ın Huten'de

Ahmed Yesevî'nin daha küçükken, bilmediğimiz bir sebeble Yesi'ye geldiği ve orada yerleştiği tahmin olunabilir. Gerek Yesevî lakabını alması, gerek Arslan Baba'nın onunla Yesi'de buluşması hakkındaki an'ane, bu cihetleri kuvvetlendiriyor. Yesi – bugünkü adı ile Türkistan – şehri Oğuz Han'ın hükûmet merkezi olması dolayısıyla, Türk menkabesine karışmış meşhur bir yerdir[6]. Bilhassa Hoca Ahmed'in bu şehre izâfetle Yesevî lakabını alması,

ziyâretgâhı olduğunu, Aksu'da gömülü Battāl Gāzī nâmı ile meşhur İmâm Abdu'r-Rahmân 'Alevî'nin Muhammed Hanefî'nin dördüncü torunu olduğunu, Turfan'da Muhammed Hanefî'nin onaltıncı torunu Alp-Ata'nın mezarı bulunduğunu, Kuça'da Hazret-i 'Alî'nin Mîrahor'u Baba Kanber Velî'nin ve Uş-Tarfan'da birtakım İmâmların mezarları olduğunu, hattâ bu son yerde Hazret-i 'Alî'nin oraya geldiğine dâir bir an'anenin mevcûdiyetini anlatıyor (*Târih-i Emnîye*, s. 316-319, 358). Türkistan'ın başka yerlerinde buna benzer birçok menkabeler daha vardır. Bunların tarihî bir kıymeti olmadığını îzaha hâcet görmüyoruz.

[6] Kâtip Çelebî, *Cihannümâ*'sının 27'nci faslında "Türkistan ve Deşt" iklîminden bahsederken Yesi hakkında şu bilgiyi verir : "yüzbir derece tûl, kırküç derece 'arzda dâr-ı mülk-i Türkistan bir meşhur şehirdir. Selefte Özbek Hanlığı'nın tahtı idi. Meşâyih-i nakşbendîye'den Hoca Ahmed bu şehire mensupdur" (Basılı nusha, s. 367). Ahmed Vefik Paşa *Lehce-i Osmânî*'de, "Türkistan" kelimesini îzah ederken, "Semerkand şimâlinde sâbıkā Kazaklar'ın şehri, Nesâ', Ahmed Nesâ'î makāmı, türbet-i hazret" diye, Nesâ' ile Yesi'yi biribirine karıştırıyor. Bunun gibi, elimizdeki basılı *Ravzatü's-Safâ*'da (c. VI, s. 126, Bombay basımı) da Yesi kasabası Nesâ şeklinde gösteriliyor. Bütün bunların sebebi, müellif, veyâ istinsâh edenlerin bu iki ismi biribirine karıştırmalarıdır. Kâtib Çelebî Nesâ-al ulyâ ve Nesâ-as süflā nâmiyle iki tâne Fergana'da ve bir tâne de Horasan'da – ki hepsi üç – Nesâ zikrediyor ve bu sonuncusunun meşhur olduğunu söylüyor (*Cihan nümâ*, s. 357). Hakikaten bu Horasan'daki Nesâ'dan birçok ulemâ yetişmiştir. Yākūt, bu isimde dört şehir daha zikrediyor (*Mu'cem'ül-Büldân*, c. VIII, s. 282-283. — Barbier de Meynard, *İran Coğrafya Lugati*, s. 564). Fransız müsteşrıklarından Dubeux, Yesi'den bahsederken, buna vaktiyle Tıraz da denildiğini kaydediyor (*Tartarie*, Paris, 1848, s. 113); hâlbuki bu, tamâmiyle yanlış bir iddiadır. Gerek Çin seyyah ve tarihçilerinin, gerek Arapların, hattâ Bizans Sefiri Zemarchus'un pek iyi bildikleri bu eski tarihî şehir, İran ile Tûran arasındaki iki büyük ticâret yolunun birleştiği noktada ve bir geçit yerinde bulunmak i'tibâriyle eskiden büyük bir ehemmiyeti hâizdi : Zemarchus'un sefirliğini nakleden Bizans tarihcisi Menandre Protektor'un "Talas", Çinli seyyah Hieuen-Thsang'ın "Ta-lu-si", diğer bâzı Çinli tarihçilerin Ta-la-za ve Araplar'ın Taraz şeklinde kaydettikleri bu şehir Howorth'a göre, bu günkü Evliyâ Ata'dan başka birşey değildir (*History of Mongols*, c. II., K. I, dördüncü bölümün, ilk notu. Burada, bu şehir hakkındaki malûmat hemen kâmilen derlemedir. — E. Chavannes, *aynı eser*, s. 238). İşte, bütün bu izahlardan anlaşılıyor ki, milâdî XI. asırdanberi bilinen Tıraz şehri, Yesi'den tamâmiyle başka bir şehirdir. Bu şehirler hakkında, bu eserimizin V. bölümünü teşkil eden *Ahmed Yesevî'nin eseri* bahsinde etraflı bilgi verilmiştir.

Türk âlemindeki tarihî ehemmiyetini bir kat daha artırmıştır. İşte, hemşiresi ile bu şehre gelip yerleşen Ahmed, burada Arslan Baba nâmındaki tanınmış Türk şeyhinin teveccüh ve iltifâtına, hayr ve duâsına mazhar oldu[7]; lâkin bu Arslan Baba henüz Ahmed küçükken öldüğü için, onun şahsiyeti üzerinde kuvvetli bir te'sir yaptığı hakkındaki an'ane tarih bakımından doğru sayılamaz. Ahmed'in ilk tahsil yıllarını Yesi'de geçirdiği muhtemeldir; çünkü onu daha gençken, tahsilini tamamlamak maksadiyle büyük bir İslâm merkezi olan Buhâra'ya gelmiş görüyoruz.

18. Buhâra'da Hoca Yûsuf Hemedânî:

XII. asırda Buhâra şehri Karahanlılar'ın siyâsî hâkimiyeti altında bulunuyordu; bununla berâber, Sâmânîler devrindeki siyâsî ehemmiyetini kaybetmiş olan şehir, İslâm ilminin Mâverâü'nnehir'de en büyük merkezi olmak şöhretini saklamakta idi. Medreseler, İslâm âleminin ve bilhassa Türkistan'ın her tarafından gelen talebe ile dolu idi. Şehirde *Âl-i Burhân* ünvânı altında zikredilen ve bütün fertlerine *Sadr-ı cihan* lakabı verilen Hanefî mezhebinde, âlim ve çok zengin bir âile hüküm sürüyordu. Âilenin kurucusu olan Burhânü'l-millet ve'ddîn Abdü'l-ʿÂzîz b. Ömer, *Nuʿmân-ı sânî* lakabı ile tanınmış olup, aşağı-yukarı XI. asrın ikinci yarısından, XII. asrın ilk yıllarına kadar yaşamıştı; Karahanlılara bağlı olmakla berâber, âdetâ müstakil bir hükümdâr gibi yaşayan bu *sadr*'dan sonra, oğlu Hüsâmü'd-Dîn Ömer yerine geçti ve H. 536 (M. 1143-44)'da Kara Hitaylar elinde katl edilinceye kadar Buhâra hâkimiyetini elinde tuttu[8]. Esâsen Hanefiyyü'l-mezheb âlimlerden olan ve

[7] Arslan Baba'nın tarihî varlığı ve âilesi hakkında bilgi edinmek için kitabımızın dördüncü bölümüne bakınız.

[8] Bununla berâber, Buhâra gayr-i müslim Kara-Hıtaylar eline geçtikten sonra, bu sadrların nüfûzu başka bir şekilde devam etti. Kara-Hitay hükümdârı tarafından taʿyin edilen vâlî Alptigin, bütün mes'elelerde Sadr-ı İmâm Ahmed b. Abdü'l-ʿAziz'in re'yine mürâcaat etmekle mükellef idi (Nizâmî-i Arûzî'den naklen W. Barthold, *Encyclopédie de l'İslâm*'daki *Buhâra ve Burhân* maddelerine bakınız). *Sadr*'ler hakkında Mirzâ Muhammed b. Abdü'l-Vahhab Kazvînî tarafından verilen mâlûmât için *Lubâbü'l-elBâb*'ın birinci cildine bakınız (Browne tarafından bastırılan nüsha, c. I., s. 332-333). XII. asırdaki Buhâra hakkında Arap ve Acem kaynaklarına dayamlarak yapılan en mühim tedkik W. Barthold'ün *Turkestan down to the Mongol İnvasion* adlı eserindedir. Biz yukarıki hulâsa için bu esere ve *Encyclopédie de l'İslâm*'daki *Buhâra* ve *Burhân* maddelerine baş vurmakla yetindik. *Mesnevî* hikâyelerinin birinde de bu *sadr*'lardan bahis vardır.

maiyyetlerinde 600.000 fakih beslenen bu *sadr*'ların zamanında Buhâra medreselerinde ne gibi cereyanlar hüküm süreceği pek kolay tahmin edilir. İşte, Ahmed Yesevî böyle bir zamanda böyle bir çevreye geldi ve devrin en ileri gelen âlim ve mutasavvıflarından Şeyh Yûsuf Hemedânî'ye intisab ederek, şahsiyeti onun nüfûzu altında teşekkül etti[9].

Ebû Ya'kub Yûsuf b. Eyyûb ibn Yûsuf b. al-Hasan b. Vehre, Hemedân bölgesinde Bûzencird kasabasında[10], H. 440 veya 441 (M. 1049-1050) tarihinde doğmuştur[11]. H. 460 (M. 1067-68) tarihlerinden sonra Bağdâd'a gelerek[12]. Şeyh Ebû İshak Şîrâzî'ye intisabetti ve usûl-i

[9] Hoca Abdü'l-Hâlik Gucduvanî'ye âit gösterilen *Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî* adındaki mühim bir risâlede Hemedan'dan Hoca Yûsuf'la berâber – Abdü'l-Hâlîk Gucduvanî içlerinde olmak üzere – Semerkand'e onbir kimse geldiği ve Yûsuf Hemedânî, Hızır Aleyhi's-selâm'ın işâretiyle bu sûretle Semerkand'e gelip, Mahalle-i Hoş'da oturduğu esnâda, Hoca Hasan Andakî ile Hoca Ahmed Yesevî'nin geldikleri ve onlardan dokuz ay sonra da Hoca Abdullâh Berkî'nin iltihak ettiği açıkca ifade ediliyor (Makâmât-ı Yusuf Hemedânî); hâlbuki gerek *Faslu'l-Hitâb*'da, gerek ondan naklen *Reşahât* ve *Nefehât*'ta, Abdü'l-Hâlik Gucduvânî'nin, Hoca Yûsuf'a Buhâra'da intisâbettiği, hattâ Ahmed Yesevî'nin de yine orada intisabettiği zikredilmektedir (*Faslu'l-Hitâb*, Üniversite Kütüphânesi'ndeki yazma nüsha); bununla berâber, İmâm Yâfi'î'nin tarihinde ve *Ensâb-i Sem'ânî*'de, Hoca Yûsuf'un *Hadîs* öğrenmek maksadiyle önceleri Bağdad, İsfahan, Buhâra, Semerkand şehirlerinde oturduğu tasrih edildiği gibi, o zamanki derviş hayatı düşünülürse, daha sonra da yine oralarda bulunabileceği ihtimâli büsbütün reddedilemez, herhâlde *Makāmat*'daki rivâyet birdenbire red ve tekzîbedilecek kadar zayıf değildir.

[10] *Mu'cemü'l-Büldân* (c. II., s. 302). Bu silsile-nâme oradan alınmıştır. İbn Hallikân, bu silsilenin sonundaki Vehre isminin mânasını bilmediğini söylüyor.

[11] İbn Hallikân, Yûsuf Hemedânî hakkında *Ensâb-ı Sem'ânî*'den, İbn Neccâr'ın *Tarih-i Bağdâd*'ından faydalanmıştır (c. II., s. 464-465).

[12] *Reşahât* müellifi, Hoca Muhammed Pârsâ'nın *Faslü'l-Hitâb*'da Mevlânâ Şerefe'd-Din Ukaylî'den alarak verdiği bilgiye dayanmak sûretiyle, Yûsuf Hemedânî'nin o sırada onsekiz yaşında olduğunu yazıyor (*Reşahât* tercemesi, s. 13). Hoca Muhammed Pârsâ'nın bu husustaki ifadesi aynen şöyledir :

« مولانا شرف الملة و الدين العقيلى الانصارى البخارى روح الله تعالى روحه كه از كبار علما اند و از خاندان خواجكان بخط مبارك ايشان مكتوب است كه شيخ يوسف همدانى قدس الله روحه هژده ساله بودند كه ببغداد رفتند و از ابو اسحاق فقيه علم فقه آموختند و در علم نظر بدرجهٔ كمال رسيدند و بر مذهب امام اعظم ابو حنيفه رضى الله عنه بودند و در اصبهان و بخارا تعلم كردند و در عراق و خراسان و خوارزم و ماوراء النهر صاحب قبول بودند. »

(*Faslü'l-Hitâb*, Üniversite Kütüphanesi'ndeki yazma nüsha); hâlbuki dayandığı kaynaklar bakımından da verdiği bilgi inanılmağa değen İbn Hallikân, onun Bağdâd'a gelmesini 460 (M. 1067-1068)'dan sonra gösteriyor. Bu i'tibârla Yûsuf Hemedânî'nin herhâlde yirmi yaşlarından sonra Bağdâd'a geldiğini teslim etmek zarûrîdir.

fıkıh'da ve hilâf'ta az zamanda arkadaşlarından ileri giderek üstâdının takdirini kazandı. Merv'de Yûsuf Hemedânî tekkesinde bulunan, orada ve sonra Buhârâ'da Hasan Endakî ile görüşen Sem'ânî'nin verdiği bilgiye göre, fıkıh'da ve bilhassa ilm-i nazar'da geniş vukufu vardı. Sonra, gerek Bağdâd'da, gerek İsfahan ve Semerkand'de zamanın büyük muhaddislerinden *Hadîs* öğrendi. Nihayet şer'î ilimlerde büyük bir vukuf ve ihâta kazandıktan sonra, sûfîyâne mizâcının sevkiyle ilim yolunu bıraktı, meşhur Şeyh Ebû 'Alî Farmedî'den el aldı. Onun ayrıca Şeyh Abdu'llāh Cüveynî ve Şeyh Hasan Semnânî ile de sohbet ettiği rivâyet edilir[13].

Yûsuf Hemedânî riyâzet ve mücâhede yolunu tuttuktan sonra, Merv'e geldi, oturdu. Bir müddet sonra kalkıp Herat'a gitti. Epeyice müddet de orada kaldı; fakat Merv halkı tekrar kendi memleketlerine dönmesini rica ettiler, yine Merv'e geldi. Oradan ikinci def'a tekrar Herat'a döndü. Hayatının son senesinde yâni 535 Rebiü'l-evvel (1140 Ekim-Kasım)'inde yine Herat'dan Merv'e dönerken, Merv ile Herat arasında Bâmiyin kasabasında öldü[14]. Bir rivâyete göre, müridlerinden İbnu'n-Neccâr, Hoca'nın cesedini daha sonra Merv'e kaldırtmıştır ve kabri oradadır[15].

Hoca Yûsuf Hemedânî İmâm A'zam'a pek çok mu'tekid idi ve onun mezhebine sâlik bulunuyordu. Irak, Horasan, Mâverâü'nnehr kıt'alarının çeşitli şehirlerinde bulunarak halkı irşâd ile meşgûl olmuş, uzunca bir müddet Buhâra'da bulunmuş, hattâ bir aralık Kûh-i zer'de oturmuştur[16]. Hoca Ahmed Yesevî, öyle görünüyor ki, Yûsuf Hemedânî Buhâra'da bulunurken – yâhut diğer bir rivâyete göre Semerkand'de – ona intisabetmiş, sülûk âdâbını, zâhir ve bâtın ilimlerini ondan öğrenmiş ve belki de şeyhi ile berâber muhtelif memleketlerde dolaşmıştır; bununla berâber, Hoca Yûsuf'un ençok bulunduğu yer Merv al-Rûd idi; Ebu's-

---

[13] *Reşahât* tercemesi (s. 12) ve *Nefahâtü'l-Üns* tercemesi (s. 409). Bu rivâyet de Hoca Muhammed Pârsâ'nın Şerefe'd-Din Ukaylî'den naklen verdiği bilgiye dayanır.

[14] *İbn Hallikân* (c. II., s. 465); *Mu'cemü'l-Büldân* (c. II; s. 303); *Reşahât* tercemesi (s. 13); *Nefahât* tercemesi (s. 409). İbn Hallikân, Bâmiyîn'i Herat ile Bagşûr arasında, *Mu'cem* ise Bâzgıs mülhakātından olarak gösteriyor. *Mu'cem*'in tasrihine göre Bâmiyîn Merv-al-Rûd ile Herat arasındaki Bâzgis kasabasının merkezidir. Bagşûr da yine aynı kaynağa göre, Herat ile Merv-al-Rûd arasındadır (*Mu'cemü'l-Büldân*'ın ikinci cildine ve Barbier de Meynard'ın *Coğrafya Lugati*'ne bakınız).

[15] *Reşahât* tercemesi (s. 13).

[16] *Faslü'l-Hitâb*'dan naklen *Reşâhat* tercemesi (s. 12).

Sa'd'üs-Sem'ânî, onun Merv'de tekkesi olduğunu söylediği gibi[17], diğer kaynaklar da, onun Merv'deki tekkesinin o zaman Horasan'ın Kâ'besi sayılacak kadar tanınmış ve mühim olduğunu bildiriyorlar[18]. İlim ve fazlı ile, gösterdiği kerâmetlerle o zamanki İslâm âleminde geniş bir şöhret kazanan Yûsuf Hemedânî, H. 515 (M. 1121-1122) tarihinde Bağdâd'a geldi; Selçuklu veziri Nizamü'l-Mülk'ün eseri olan meşhur Medrese-i Nizâmiye'de, her taraftan koşup gelen seçilmiş bir topluluk karşısında va'z ve nasihatlarda bulunuyordu. Va'z esnâsında *İbnü's-Sekkā* adlı meşhur bir fakih, kalkıp Hoca'dan bir mes'ele sordu; Hoca, "Otur, senin kelâmında küfr kokusu duyuyorum; muhtemeldir ki senin ölümün dîn-i İslâm üzre olmaya!" cevabını verdi. Hakikaten de öyle oldu : İbnü's-Sekkā Bağdâd'a gelen bir Bizans sefiri ile berâber İstanbul'a gelerek tanassur etti[19]. Hoca Yûsuf Hemedânî'in daha buna benzer birçok kerâmetleri, büyüklükleri vardır.

Hoca Abdü'l-Hālık Gucduvânî, *Makāmāt-ı Yûsuf Hemedânî* ünvanlı risâlesinde[20] Şeyh'in hayat ve tabî'atını en samimî bir sûrette

[17] Sem'ânî'den naklen *Reşahât* tercemesi (s. 13).

[18] Meşhur İran şâir mutasavvıfı Hakîm Sena'î, Gaznîn'den Horasan'a gelerek Yûsuf Hemedânî'ye intisab ve onun Merv'deki tekkesinde bir müddet ikāmet etmiştir (*Devletşâh Tezkiresi*, s. 97). Yine *Devletşâh*, Yûsuf Hemedânî tekkesinin şöhreti hakkında ayrıca şu sözleri de söylüyor : « خانقاه او را از تعظیم و قدر کعبهٔ خراسان می گفته اند » (s. 95). *Tabakât-ı Şa'rânî*'de de onun ehemmiyeti, bâzı menkabeleri, kelimât'ı çok ta'zimkârâne bir sûrette zikrediliyor (Matbaai Osmânîye basımı, 1305, c. I, s. 135).

[19] İbn Hallikân (c. II., s. 464), *Nefahât* tercemesi (s. 411). İbn Hallikân, bu hususta Ebu'l-Fadl Sâfî b. Abdu'llāh'ın rivâyeti ile İbnü'n-Neccâr lakabiyle meşhur Hâfız Ebû Abdullāh Muhammed b. Mahmud'un rivâyetlerine dayanıyor. *Nefahât* tercemesinde, "Bâzılar İbnü's-Sakkā hikâyesini buna muhâlif naklettiler" kaydı vardır (s. 411). Yûsuf Hemedânî'nin bu menkabesi o kadar meşhurdur ki, İbnü'l-Esîr, H. 535 (M. 1140-1141)'de vefat edenler sırasında Yûsuf Hemedânî'den sözederken, bu menkabeyi de kısaca naklediyor (*Târihü'l-Kâmil*, c. 11. s. 31).

[20] *Tibyân-ı Vesâil*'in üçüncü cildi sonuna ilâve edilmiş olan bu Farsca risâlenin eski bir nüshasını elde edemedik. Es'ad Efendi Kütüphanesi'nde "3702" numarada Abdü'l-Hâlik Gucduvânî'ye âit bâzı risâleler varsa da, bütün çalışmamıza rağmen daha o risâleleri görmek mümkün olamadı. Belki *Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî*'nin aslı oradadır. Bu risâlenin musanna' ve muhayyel bir mahsûl mü, yoksa tarihî kiymeti hâiz ve hakikaten Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'ye mensup bir eser mi olduğunu anlamak için lâyıkiyle tedkik ettik; hakikaten, bâzı cihetlerde bu risâlenin verdiği bilgi ile, Sem'ânî'nin ve başka kaynakların ifâdeleri arasında açık tezadlar vardır: Meselâ, Hoca Yûsuf'un sülâlesi burada tamâmiyle muhayyel olarak İmâm A'zam'a çıkarılıyor. Sonra doğum tarihi yanlış olduğu gibi, meselâ Cengiz'e hiçbir zaman bed-duâ etmediği tarzında bir rivâyete de rastlamyor; hâlbuki Cengiz'in meydana çıkması, Hoca'nın vefatından

sonradır. Bunlara ilâve olarak "otuziki kerre piyâde hac ettiği, onbin *hatm* indirdiği, yediyüz fıkh, tefsir, kelâm kitabı ezberlediği, sekizbin putpeersti Müslüman ettiği" gibi birtakım mübâlegalar da mevcut ise de, şehyine inanan bir mürid için bunlar mübâlega sayılamaz. Risâlenin mevsuk olduğunu şüpheye düşüren bu gibi birkaç şey, asırlar boyunca istinsah edile edile değişmiş ve bâzı muhtelif maksatlarla sonradan müstensihlerden biri tarafından ilâve olunmuş olabilir. Hâcegân sülâlesinin Orta-Asya'da Cengiz torunlarından hükümdârlar zamanında nekadar rağbet ve i'tibar gördüğü düşünülürse, herhangi bir dervişin hükümdâra yaranmak için böyle bir ilâvede bulunabileceği derhâl teslim edilebilir. Yoksa, Abdü'l-Hâlik Gucduvânî'nin, bizzat kendi hâl tercemesi hakkında verdiği malûmât, Hoca'nın halîfeleri, âdet ve tabî'atları hakkındaki tafsilât, diğer kaynaklara tamâmiyle uymakta ve onları hâriku'l-âde bir sûrette tamamlamaktadır. Eğer bu risâle tamâmiyle uydurulmuş bir eser olsa, Cengiz'i, Hoca Yûsuf Hemedâni ile çağdaş, yâhut ondan önceki asırlarda gelmiş sayacak tarihe yabancı olan birinin, o devir tarihini ve Hoca'nın mânevî simâsını bu kadar mükemmel ve doğru olarak bilmemesi ve bu yüzden, bu risâleyi bir yığın hâriku'l-âde menkabelerle doldurması icabederdi. Bütün bu mülâhazalar neticesinde, Yûsuf Hemedânî'yi pek canlı bir sûrette yaşatan bir risâlenin Abdü'l-Hâlık Gucduvânî tarafından yazıldığına, yalnız, elimizde mevcut nüshanın muhtelif müstensibler elinden geçe geçe bozulup bâzı değişikliklere uğradığına hükmediyoruz. [Gucduvânî ve *Makâmât-ı Yusuf-ı Hemedânî* hakkında Kasım Kufralı'nın *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Gucduvânî* maddesine de bakılmalıdır.].

Bağdadlı Vehbî Efendi'nin zengin ve cidden kıymetli kütüphânesinde Ahmed b. Celâlü'd-Dîn Kâşânî'nin tasavvuf âdâbına âit *Risâle-i Bâbüriyye*'si ile, Yûsuf-ı Hemedânî'ye dâir başka bir risâlesi vardır. Bu risâlenin birkısmı, müellifin sarâhatle naklettiği gibi, Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'nin *Makâmât-ı Yûsuf-ı Hemedânî*'sinden kısaltılarak alınmış ve onun arkasında Yûsuf-ı Hemedânî'nin halîfeleri, Bahâü'd-Dîn Nakşbend'in ve Sa'de'd-Dîn Kâşgarî'nin silsileleri hakkında epeyice bilgi verilmiştir. Bizim gördüğümüz *Makâmât* nüshasının kısaltılmış bir parçasından ibâret olan ilk kısım, bu eserin musanna' bir mahsûl olmayıp, Nakşbendî dervişleri arasında asırlardanberi böyle bir eserin şöhretini gösteriyor. Burada Cengiz mes'elesi filân gibi vüsûku bozacak aykırı şeyler yoktur; anlaşılıyor ki o gibi tafsilât, risâle elden ele dolaşırken muhtelif adamlar tarafından ilâve edilivermiştir. Yalnız, bunda da onun H. 505 (M. 1111-12)'de Semerkand'de öldüğü yazılıdır. 505, pek âlâ 535'den muharref olabilir; Semerkand'de öldüğü mes'elesi, İbn Hallikân'a muhâliftir. Herhâlde bu tafsilât, Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'ye isnâdedilen eserin birdenbire red ve inkâr olunamayacağını gösteriyor. Risâle muharriri, "Ahmed b. Celâleddin al-Kâşânî en sonra, Hwâce Ahrâr'ın birçok halîfeleri olmakla berâber, asıl halîfetü'l-hulâfânın kendi mürşidi Mevlânâ Muhammed-al Kādî olduğunu ve bu zâtın Hwâce Ahrâr'ın ayak ucunda gömülü bulunduğunu" söylemektedir. Hindistan'da 1184'de istinsâh edildiği anlaşılan bu risâle yazarının hâl tercemesi hakkında risâlede şu kayıt vardır : "Şeyhü'l-meşâyih Şeyh Burhâne'd-Dîn Kılıç Hazretleri ki Şeyh Ebu'l-Kāsım Gürgânî ve Hoca Yûsuf Hemedânî ile sohbette bulunmuştur. 490'da vefat etmiştir; Pederim Hazretleri derdi ki, bizim evlâdımızın Şeyh Burhâne'd-Dîn Kılıç Hazretleri'ne intisâbı vardır ve ânın evlâdına Kılıçlıg Ata derler. Bu Şeyh, bir kuru ağaca baksa yeşertirdi, kimi şerî'at yolundan çıkmış görse, bir bakışta ânın boynunu keserdi, çok celâlli idi."

gösteren birçok bilgi veriyor. Bu hususta ilk kaynak sayabileceğimiz Sem'ânî'nin ve daha başka muhtelif me'hazların, gözlerimiz önünde biraz mübhem bir sûrette canlandırdığı âlim mutasavvıf sîmâsı, Hoca Abdü'l-Hâlık'ın verdiği bilgi sâyesinde çok açık, canlı bir şekil alıyor ve biz Yûsuf Hemedânî'yi yalnız maddî sîmâsı ile, tabî'at ve âdetleriyle değil, rûhunun bütün çıplaklığı ve derinliğiyle görüyoruz.

Yûsuf Hemedânî uzun boylu, çiçek bozuğu, uzun kumral sakallı, zayıf bir adamdı; yünden ve dâima yamalı elbise giyer, dünya işlerine ehemmiyet vermez, pâdişahların ve büyüklerin evlerine gitmezdi; eline ne geçerse muhtaçlara verir, kimseden birşey kabûl etmezdi. Türkçe bilmezdi. Yetmişbeş sene mücerred bulunduktan sonra, nihayet evlenmiş ve zevcesi kendisinden kırk gün önce vefat eylemiştir. Herkese karşı çok iltifat eder, halim ve merhametli davranır, misâfirlere kendi vilâyetlerindeki dervişler ahvâlini sorardı. Kalben zikr ederek nefsini hapsettiği cihetle çok terlerdi[21]. Dâima *Kur'ân-ı Kerîm* okumakla meşgûldü; "*Gātfer*" mahallât-ı müştemilâtından Hoş-dûd denilen yerden câmi'e kadar bir hatm indirir, mescid kapısından Hoca Hasan Andakî ve Hoca Ahmed Yesevî hânesine varıncaya kadar *Bakara* sûresini okurdu. Geri dönerken *Âl-i 'İmrân* sûresini hatmederdi. Kendi mescidinden dervişler hücresine gelirken, bu yediyüz "ayak"dan ibâret olan bu mesâfede bir cüz' *Kur'ân* okurdu. Arada yüzünü Hemedan'a çevirir ve çok ağlardı. Selmân Farsî'nin asâsı ile sarığı kendisinde idi. Her ay başında Semerkand mollalarını çağırarak onlarla şerî'at sohbeti yapardı. Hazret-i Hızır, dâimî musâhibi idi. Ağrılara ve yaralara ilâç yapar, sıtma için nüsha yazar, herkesin derdine yetişmeğe çalışırdı. Türk ve Tacik bütün köylülere dinin farzlarını öğretmekten üşenmez, dâima hocalıkla meşgûl olurdu. İslâmiyet'in bütün esas akîdelerini te'vilsiz kabûl ediyor, dâima riyâzet ve mücâhede hâlinde bulunuyor, Hazret-i Peygamber'in ve ashâbının yollarına gitmeyi müridlerine tavsiye ediyordu. Kalbi, bütün mahlûkat için derin bir mahabbetle dolu idi : Hıristiyanlar'ın, âteş-perestlerin evlerine giderek onlara İslâmiyet'in büyüklüğünü anlatır, her şeye sabır ve tahammül eder, herkese karşı hürmet ve mahabbet gösterir, ağzından hiçbir fenâ söz çıkmazdı. Ehl-i kıble'den kimseyi tekfîr ettiği görülmemişti. Fakre meyilli idi; altun ve gümüş eşyâ kullanmaz, fakirlere

[21] Yine *Makâmat*'ta, Hoca Yûsuf'un cehri zikr yapmadığı ve esâsen o zaman cehrî zikr bulunmadığı zikrediliyor; hâlbuki *Reşahât* tercemesinde bu hususta başka türlü bilgi veriliyor (4. bölüme bakınız).

zenginlerden daha fazla i'tibâr eder, odasında hasır, keçe, ibrik, iki yastık ve bir tencereden başka birşey bulundurmazdı. Müridlerine dâima Çehâr-yâr'ın menkabe ve faziletlerinden bahseder, onlara namaz, oruç, zikr, riyâzet ve mücâhede tavsiye ederdi.

504 Ramazanı'nın onbirinci Çarşanba (25 Mart, 1110) günü Sultan Sencer Semerkand'de bulunan Kāsım Cogî'ye bir mektup göndererek Şeyh Yûsuf Hemedânî hakkında ta'zim ve tekrimlerini bildiriyor, tekkenin dervişleri için 50.000 altun gönderiyor ve "Ashāb-ı Kirâm'ın yollarından ayrılmayan bu büyük Şeyh'in hayat tarzını bildirmelerini ve Şeyh'den kendisi için *Fâtiha* niyaz etmelerini" ilâve ediyordu[22]. Şeyh Yûsuf bu esnâda müridleriyle görüşmek üzre Hoca Abdullāh Berkî'nin hücresine gelmişti. Hoca Hasan Andakî, Hoca Ahmed Yesevî, Hoca Abdu'l-Hâlık Gucduvânî ve daha başkaları hep orada hazırdılar. Müridler, Sultan Sencer'in nezrini bildirdiler; o da, onun işi için bir *Fâtiha* okudu. Sonra Sencer'e gönderecek sehv ve hatâdan başka bir fiili olmadığını söyledi; dervişlerin recâsı üzerine "Şer'-i Nebevî'ye uygun bizde ne gördünüzse yazınız!" dedi. Bu müsâadeye dayanarak, dervişler onun sīretini yazıp gönderdiler. Daha hayatında Abdu'l-Hâlık Gucduvânî ondan halîfelerini sormuş ve şu cevabı almıştı : "Benim halîfem Hoca Abdullāh Berkî olacak, ondan sonra Hoca Hasan Andakî, ondan sonra da Ahmed Yesevî olacaktır. Hilâfet nevbeti Ahmed Yesevî'ye erişince, Türkistan Vilâyeti'ne sefer edecek ve halîfe sen olacaksın!". Hakikaten de öyle oldu. Vefat edeceği gün, arkasını mihrâba verdi, ashâbına su ısıtmalarını emretti; sonra yüzünü dört halîfesine ve orada hazır bulunanlara dönerek, "Makāmımıza Abdullāh Berkî'yi bıraktık. Ona uyunuz. Karşı gelmeyiniz. Sultan Sencer için yazdığımız âdâbı, müridlere ve ashâbınıza söy-

[22] Melikşah'ın oğlu Sultan Sencer, H. 487 (M. 1094-95)'de kardeşi Mahmud'un vefatiyle bütün saltanatı ele geçiren Berkiyaruk tarafından Horasan Vâliliği'ne ta'yin edilmiş ve onunla diğer kardeşleri Muhammed arasındaki muhārebelere de karışmıştı. Berkiyaruk'un vefatından (H. 489 / M. 1095-96) diğer kardeşi Muhammed'in vefatına kadar (H. 511 / M. 1117-18), Horasan'da müstakil olarak hüküm sürmüştü. Yukarıki rivâyete göre, Hoca Yûsuf Hemedânî'ye mektup göndermesi, işte bu zamanlara rastlıyor. Sencer'in Gazâlî'ye karşı olan muamelesinden, onun şer'î ve sûfiyâne mes'elelere karşı büyük bir alâka beslediğini, bilhassa Sünen-i Nebeviyye'ye çok bağlılığı ile meşhur bir şeyhin harekât ve sekenâtını öğrenmek istiyeceğini kesinlikle tahmin edebiliriz. Sencer'in Şî'a akîdelerine karşı nekadar istihfafkâr davrandığını ise, *Suver'ul-Ekâlîm*'den naklen *Devletşâh*'ın naklettiği çok tuhaf ve çok zarif bir vak'adan anlıyoruz (*Devletşâh tezkiresi*, s. 66).

leyiniz!" dedi ve Ahmed Yesevî'ye dönerek, *Sûre-i Fâtır*'ı, *Yâsin Sûresi*'ni, *Ve'nnâzi'ât Sûresi*'ni okumasını emretti. Hatm bitince, bir feryattır koptu[23]. Şerî'at hükümlerine ve Sünen-i Nebevî'ye fart-ı riâyetle, şer'î ilimlerdeki kudreti ile devrinde büyük şöhret kazanan Yûsuf Hemedânî gözlerini kapadığı zaman, onun geniş şöhretinden birçok şeyler halîfelerine de geçmiş, onlar da az zamanda büyük bir ün kazanmışlardır[24]. Tasavvuf kitaplarında onun sözlerinden birçok şeylere tesâdüf edildiği gibi[25] bâzı menkabeler de, onun birçok eserleri olduğunu te'yid ediyorsa da[26], ne yazık ki, biz hiçbir eserine tesâdüf edemedik[27].

İşte, Hoca Ahmed, mürşidi ve hocası Yûsuf Hemedânî'yi ilm ve fazliyle zühd ve takvâsiyle kendisine bir muktedâ bildi; ahkâm-ı şer'iyyeye kuvvetle bağlı, i'tizâle düşman Türk hükümdârlarının hüküm sürdüğü bir devirde[28] o da, hocası gibi şer'î ilimlerde büyük bir vukuf

---

[23] *Makâmât-ı Yûsuf Hemedânî.* Bu rivâyete göre, Hoca Yûsuf'un Semerkand'de ölmüş olması icabediyor; hâlbuki diğer kaynaklar söz birliği ederek, başka türlü mâlûmat veriyorlar; bununla berâber *Makâmât* risâlesinde de vefatının Semerkand'de olduğu tamâmiyle tasrih edilmiyor; yalnız hikâye tarzından öyle istidlâl olunuyor.

[24] Bu halîfeler arasında bilhassa Ahmed Yesevî ile Abdü'l-Hâlık Gucduvânî büyük bir ün kazanmışlardır. Diğer ilk iki halîfenin büyük şöhretleri yoktur.

[25] Meselâ *Faslü'l-Hitâb*'da Hoca Muhammed Pârsâ ondan birçok şeyler nakleder ve hakkında çok derin hürmetini ifâde eden tâbirler kullanır. Sem'ânî de, onun tanınmış bir *muhaddis* olduğunu söyler.

[26] Şeyh Necîbü'd-Dîn Şirâzî, Hoca'nın bâzı eserlerine rastladığını ve onun rü'yâsına girerek – müellifin ismi tasrih edilmemiş olan – o eserin kendisine âid olduğunu söylediğini bildiriyor (*Nefahât* tercemesi, s. 410).

[27] Ayasofya Kütüphanesi'nin fihristinde 4340 numarada *Nehcü'l-esrâr ve ma'denü'l-envâr fî menâkıb-i li-sâdâti'l-ahyâr mine'l-meşâhiyihi'l- ebrâr* başlığı altında Yûsuf Hemedânî'nin Arapça bir eseri zikredilmekte ise de, bu eser Nureddin Âlî b. İbnü'l-Cevzî'nin, Abdü'l-Kādir Geylânî menkabelerinden bahseden *Kitab-ı Behcetü'l-Esrâr ve Ma'denü'l-Envâr*'ından başka birşey değildir.

[28] Gerek Karahanlılar, gerek Selçuklular saf müslüman oldukları için, âlimlere ve mutasavvıflara çok saygı gösteriyorlardı. Bu iki sülâle mensupları da sünnîlikte âdetâ mutaassıp denecek derecede müfrittiler; bununla berâber daha Sâmânîler zamanında Horasan'da mevcûdiyetini gösteren şî'îlik hareketi Mâverâ'ünnehr'de gizli bir sûrette mevcut idi. Mâverâü'nnehr'de sünnîliğin en büyük merkezi olan Buhâra'daki âlimler, dâima şi'î hareketi aleyhine çalışıyorlardı. Mâverâü'nnehr'de büyük bir şî'î hareketi H. 436 (M. 1044-1045) tarihinde vukū bulmuştur ki, Bugrâ Han, İsmâ'ilîler'i katl-i 'âm ettirmek sûretiyle bunu temizlemiştir (*İbnü'l-Esîr*, c. VIII., s. 180). Herhâlde, W. Barthold'ün verdiği bilgiye göre de, V. ve VI. asırlarda Mâverâü'nnehr'deki hükümdârların ve Buhâra *sadr*'larının koyu bir Hanefî olduklarına hükmedebiliriz. Bu hususta I. bölümdeki 16 numaralı nota bakınız (W. Barthold, *Turkestan Down to the*

kazandı ve ilmiyle, zühd ve takvâsıyle o kadar tanındı ki Yûsuf Hemedânî ihtiyarlığında onu da diğer üç mürîdiyle berâber halîfeliğe seçti [29]. İlk iki halîfe Hoca Abdullāh Berkî (vefâtı : H. 555 / M. 1160-61) ve Hoca Hasan Andakî (H. 466-552/M. 1073-1157)'nin vefâtından sonra bir müddet Buhâra'da tekkenin reisi olarak bulundu; lâkin – ne kadar sürdüğünü bilmemekle berâber, herhâlde pek uzun olmadığını tahmin edebildiğimiz bu devirden sonra – bütün mürîdlerini dördüncü halîfe Hoca Abdu'l-Hâlık Gucdüvânî'ye bırakarak doğru Türkistan'a, Yesi'ye geldi.[30]

19. Yesi'ye Dönüş :

Sülûkûnu asrın en tanınmış şeyhinden ikmâl ederek halîfelik mevkiini de kazanmağa muvaffak olduktan sonra, Ahmed Yesevî'nin niçin Buhâra'da durmayarak Yesi'ye döndüğünü bilemiyoruz. Bu dönüşün hangi tarihe rastladığına dâir bile kesin bilgimiz yoksa da, birinci Halîfe Abdullāh Berkî'nın vefâtından, yâni H. 555 (M. 1160-61)'den sonra olduğu tahmin edilebilir. Bu takdirde Hoca Ahmed'in Yesi'de uzun müddet yaşamayıp, dönmesinden hemen on sene sonra öldüğüne hükmetmek lâzım geliyor; çünkü ölümü, muhtelif hâl tercemesi kitaplarının söz birliği ederek ifadelerine göre, H. 562 (M. 1166-67)'dedir [31]. Elimiz-

---

Mongol İnvasion). Alparslan'ın nekadar muteassıp bir Sünnî olduğunu Nizâmü'l-Mülk bize kat'î sûrette gösterdiği gibi (*Siyâsetnâme*, 21 ve 42'nci bahisler), Sultan Sencer'in İ'tizâl suçundan dolayı Gazâlî'ye bir aralık nasıl bir muâmelede bulunduğunu (Şerefü'ddîn, *Sancar ve Gazâlî* adlı tedkik) ve Selçuklular devrinde mezhepler mes'elesi hakkında yapılan tedkiklerin de bunu kuvvetlendirdiğini (Şerefü'ddîn, *Selçuklular Devrinde Mezâhib* adlı tedkik), kesin olarak biliyoruz.

[29] *Makâmât*, *Reşahât*, *Nefahâtü'l-Üns* ve bunlardan faydalanan başka bütün hâl tercemesi kitapları bu hususta birleşir.

[30] Ahmed Yesevî'nin herhâlde birinci halîfenin vefatından sonra yâni H. 555 (M. 1160-61) tarihinden sonra Buhâra'da meşîhata geçtiği muhakkaktır (Abdullāh Berkî'nin ölüm tarihi hakkında *Hazînetü'l-Asfiyâ*, c. I, s. 531); çünkü gerek birinci halîfenin, gerek ikinci halîfenin Buhâra'da bulundukları, ikisinin de Buhâra'da, Şeyh Ebû İshak Gül-âbâdî mezarı civarında gömülü bulunmalarıyle de anlaşılıyor (*Reşahât* tercemesi,) s. 13-14).

[31] Hind âlimlerinden Mevlânâ Gulām Sürur Lâhûrî, *Hazînetü'l-Asfiyâ* adlı meşhur evliyâ tezkiresinde, *Reşahât*'tan naklen Nakşbendî silsilesini yazarken, Ahmed Yesevî hakkında orada mevcut bilgiyi veriyor ve ilâve olarak H. 562 (M. 1166-67) senesini gösteren şu vefat tarihini zikrediyor (*Hazînetü'l-Aşfiyâ*, s. 532) :

شیخ احمد چون بفضل ایزدی　　رفت در جنت بزم احمدی
نیر نور الهی شد عیان　　سال وصل ان ولی متقی
نیز احمد کاشف حق کن رقم　　هم بکو احمد ولی جنتی

deki pek az tarihî vesikaları menkabevî rivâyetlerle karşılaştırdığımız zaman, ya Hoca Ahmed'in yüzyirmibeş sene, veya daha fazla bir müddet yaşadığı hakkındaki an'anenin, yâhut vefat tarihinin yanlışlığına hükmetmek zarûreti hâsıl oluyor. Eğer an'ane doğru addedilirse, Hoca'nın ölüm tarihini yedinci asrın ilk senelerine kadar uzatmak iktizâ eder ki, bunun manâsızlığı meydandadır.

Nefahât'ta, Şeyh 'Alî Lala hakkında verilen bilgi, Ahmed Yesevî'yi meşhur Necmeddin Kübrâ ile çağdaş gösteriyor[32]. Necmeddin Kübrâ'nın Moğul istilâsı sırasında H. 618 (M. 1221-22)'de şehid olduğu bütün tarihçilerce birleşilen bir mes'eledir[33]. Eğer bu çağdaşlık rivâyeti doğru olarak kabûl edilse bile, Ahmed Yesevî'nin her hâlde VI. asır sonlarında veya VII. asrın ilk senelerinde vefât ettiğine hükmedilmek icabetmez; çünkü o esnâda Necmeddin Kübrâ'nın henüz genç olduğu düşünülürse, Hoca Ahmed'in son senelerine yetişebileceği kolaylıkla teslim edilir. Yalnız, bu takdirde Şeyh 'Alî Lala'nın (vefatı : 3 Rebi'u'l-evvel, 642/ 9 Ağustos, 1244) hemen hemen bir asır yaşadığı neticesi çıkıyor ki, mutasavvıfların ekseriyâ çok yaşamalarına rağmen, Şeyh 'Alî Lala'nın

Melioransky, *Encyclopédie de l'Islam*'daki *Ahmed Yesevî* maddesinde, "Ahmed Yesevî'nin doğum tarihi bilinmemekle berâber *Dîvân*'ında altmışüç yaşında vefat ettiği musarrahtır." diyor. Bu mütâlea birkaç bakımdan cerhedilebilir. Evvelâ, hiç kimse kendi *Dîvân*'ında kendi ölüm tarihini söyliyemez. Sâniyen, mevcut an'ane, Ahmed Yesevî'nin herhâlde 63 seneden fazla yaşadığını gösterdiği gibi, manzûmeleri de bunu isbat ediyor. Anlaşılıyor ki Melioransky "*ol sebepden altmışüçte kirdim yirge*" mısra'ındaki "*yire girme*"nin çille-hâneye girmek, "*dünyanın hây-u hûyundan uzaklaşmak*" mânasına geldiğini anlayamadığından, onu vefat tarzında tefsir etmiştir.

[32] *Nefahât* tercemesi (s. 492-494). Şeyh Radiyyu'ddîn 'Alî Lala, Türkistan'da Şeyh Ahmed Yesevî'nin tekkesinde idi. Birgün bir şahıs Hârizm'den gelmişti ve Şeyh Lala halvette idi. Şeyh Ahmed, gelen adama, "Hârizm'de irşâd ile meşgûl derviş var mıdır?" diye sordu. O adam, "Yeni bir civan geldi, irşad ile meşgûldür, etrafında epeyice mürid vardır" cevabını verince, ismini öğrenmek istedi. Gelen adam, "Necmeddin Kübrâ'dır." dedi. Şeyh 'Alî Lala, vaktiyle rü'yâsında Necme'd-Dîn Kübrâ'yı görmüş, kendisini onun irşâd edeceğini anlayarak yıllarla onu aramıştı. Halvette bu ismi işittir işitmez hemen fırladı, sefer kuşağını kuşandı. Mevsim kış olduğu için, Hoca Ahmed, beklemesini tavsiye etti; lâkin coşkun derviş bir gün daha durmağa muktedir değildi. Hemen Hârizm'e gelerek Necmeddin'in hizmetine meşgûl oldu (s. 493).

[33] *Tarih-i Yâfi'î*, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, *Heft-Iklîm*, *Sefînetü'l-Evliyâ*, *Riyâzü'l-'Ârifîn* gibi muhtelif kaynaklardan naklen (Mirzâ Muhammed b. Abdü'l-Vahhab Kazvînî, *Tezkiretü'l-Evliyâ-i 'Attâr mukaddimesi*) ve *Nefahât* tercemesi, s. 480.

doğum tarihi düşünülünce bu rivâyet kabul edilemez[34]. Yesevî an'anesini en iyi zapteden *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da, Necmeddin Kübrâ halîfelerinden Şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin de Yesevî halîfesi olarak zikredildiği düşünülürse, herhâlde *Nefahât*'taki bu rivâyetin az-çok bir esâsı olacağı, meselâ Şeyh 'Alî'nin daha Ahmed Yesevî hâtırası unutulmadan bir yesevî tekkesinde – belki Yesi'de – bulunduğu anlaşılıyor. İşte, biz, bütün bu izahlara dayanarak, "Hoca Ahmed Yesevî'nin H. 562 (M. 1166-67)'de öldüğü hakkındaki rivâyeti reddetmeğe şimdilik akla yakın bir sebep göremiyoruz.

Yûsuf Hemedânî'nin âlim halîfesi, Yesi'de yaşadığı yıllar, etrâfına Türkistan'dan binlerce mürid topladı. Esâsen o sırada umûmî vaziyet de din ve tasavvuf propagandasına çok elverişli bulunuyordu. Melikşah'dan sonra Mâverâü'nnehr ve Horasan'ı ayni siyâsî hâkimiyet altında birleştirmiş olan Sultan Sencer ölmüş (H. 552 / M. 1157-58), Hârizmşâhlar büyük bir İslâm devleti olmak isti'dâdını göstermeğe başlamıştı. Yine tam bu sıralarda Doğu Türkistan'da, Kulça civarında, Yedi-su havâlisinde kuvvetli bir İslâm hareketi gelişiyordu[35]. İslâm-Asyası'nın her tarafında şeyhlerin geniş bir nüfûza mâlik oldukları, her tarafta tekkeler

[34] Şeyh Radiyyü'ddîn 'Alî Lala, Mu'tasım Halîfe zamanında H. 642 (M. 1244-45)'de vefat etmişti ve Horasan'da medfundu (*Tarih-i Güzîde*, s. 751, Profesör E. Browne tarafından bastırılan nüsha, 1910). Esâsen Gazneli olup Hakîm Senâ'î'nin amucazâdesi idi, *Nefahât*'a göre babası Şeyh Sa'id, Senâ'î'nin amucazâdesidir. Babası Sena'î ile berâber hacca gitmiş, yine *Nefahât*'a göre, Yûsuf Hemedânî'nin sohbetine erişmiştir; esâsen yukarıda Hakîm Senâ'î'nin bir müddet Merv'de, bir müddet Yûsuf Hemedânî tekkesinde bulunduğunu söylemiştik; Şeyh Sa'id'in mülâkātı da büyük bir ihtimâlle o zamana rastlar. Radiyyü'd-Dîn 'Alî, Cüveyn vilâyeti dâhilinde Husrev-i Şîrgîr'de H. 563 veya 566 (M. 1167-69) senesinde doğdu; sonra dervişlikle yıllarca dolaştı, Asya'nın birçok memleketlerini gezdi. Dörtyüz büyük şeyhden icâzet aldığı ve Hindistan'da –tıpkı Arslan Bab gibi ashâb-ı kiramdan, yâhut diğer bir rivâyete göre Hazret-i İsâ Havârîleri'nden olup, bindörtyüz sene yaşayan menkabevî – Ebu'r-Rızâ Baba Reten Hindî ile görüşerek ondan Hazret-i Peygamber'in tarağını aldığı meşhurdur (*Devletşah tezkiresi*, s. 222). Baba Reten hakkında *Kāmûs* tercemesine bakınız (c. III., s. 636). Baba Reten Hindî, bütün Doğu âleminde tanınmış bir sîmâdır ki, onun hakkında muhtelif kaynaklarda birçok tafsilâta tesâdüf olunur; meselâ, başlıca şunlara bakınız : Evliyâ Çelebî, *Seyahatnâme*, c. III., s. 186. — *Şakâyık Zeyli*, c. I., s. 66'da muhtelif kaynaklardan naklen pek iyi mâlûmât vardır. – Hindistan'ın meşhur şâirlerinden Şâh Mehemmed Veliyyu'llāh Dekkenî (دکنی)'nin, dört-beşbin beyitlik manzum bir *Kıssa-i Baba Reten*'i mevcuttur – Garcin de Tassy, *Hindî ve Hindistânî Edebiyatları Tarihi*, ikinci basımı, c. III., s. 287.

[35] W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol İnvasion.*

yükseldiği bir esnâda, Ahmed Yesevî Sır-Deryâ havâlisinde, Taşkend çevresinde, hattâ daha kuzeydeki bozkırlarda şöhret kazandı; etrâfına Buhâra ve Semerkand'da, veyâ Horasan şehirlerinde olduğu gibi İran dil ve edebiyatına vâkıf, o âdetler ile ülfet etmiş dânişmendler değil, İslâmiyet'e yeni, fakat çok kuvvetli râbıtalarla bağlanmış, saf, sâde Türkler toplanmıştı; bu yüzden, Arap ilmini ve Acem edebiyatını tabiî pek iyi bilmekle berâber, mürîdlerine, anlayabilecekleri bir dil ile hitâbetmek mecbûriyetinde bulundu. İran harsı dâiresinde kalan başka sûfîler gibi Farsça ile yazacağına, Türkçe'yi kullandı ve sülûk âdâbını Arapça, Farsça bilmeyen Türk dervişlerine anlatmak için, yine Türklerin halk edebiyatından alınmış basit şekillerle, ahlâkî ve tasavvufî manzûmeler yazdı.

Ahmed Yesevî altmış üç yaşına girdikten sonra, anʿaneye göre tekkesinin bir tarafına üç arşın derinliğinde bir çille-hâne yaptırarak oraya çekildi. Bunun hangi tarihe tesâdüf ettiğini de, ne yazık ki, bilmiyoruz. *Dîvân-ı Hikmet*'teki birçok parçalarda bu çille-hâneye girişini, inzivâsının sebeplerini mutasavvıfâne bir lisanla uzun uzun anlatır. Herhâlde bu çille-hâne hayatı öyle zannedildiği gibi uzun sürmemiş, etrâfına, anaʿnevî rivâyetlerde iddia edildiği gibi 99.000 mürîd toplanmamıştır. Bütün bunlar, onun, zamânındaki geniş şöhretini gösteren delillerden başka birşey sayılamaz. Hoca Ahmed vefat edinceye kadar *Hikmet* başlığı altındaki sûfîyâne manzûmelerini yazmakta devam etti; etrâfındaki mürîdlere etvâr ve sülûk âdâbını, sûfîyâne hakikatleri, tasfiye-i bâtın ve ahlâkı ıslah lüzumunu, dinî anʿaneleri o sûretle anlatıyor, bunlara dâir Arapça ve Farsça dillerindeki başlıca ilimleri okuyamayanlara *Hikmet*'leriyle yol gösteriyordu. Ahmed Yesevî tıpkı mürşidi gibi Hanefî mezhebinde bir fakih, bir şerîʿat âlimi olduğundan şerîʿatle tarîkatı dâima kaynaştırdı; dinî tekâlife karşı dikkatsizliğin tarîkat âdâbıyle uyuşamayacağını neşr ve telkîne çalıştı.

Ahmed b. Mevlânâ Celâleddin Kâşânî, Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'nin *Makāmât*'ından kısaltarak naklettiği parçadan sonra, Yûsuf Hemedânî'nin halîfeleri hakkında şu bilgiyi veriyor : "Ey azizler, biliniz ki Hoca Ebû Yûsuf Hemedânî Hazretleri'nin dört halîfesi vardı : Birincisi can-nişîni bulunan Abdullāh Berkī Hazretleri'dir ki, kabr-i şerîfleri Buhâra'da Gül-âbâd dervâzesinin dışında, Şûristan tepesinin üzerinde, Hoca İshāk-ı Gül-âbâdî Hazretleri'nin kabrine yakındır. İkincisi Hoca Hasan Andakī'dir ki, istiğrak âleminde garīk idi. Bunun kabri de Hoca

İshāk kabrine yakındır. Biliniz ki Andak, Buhâra'ya altı fersah mesâfede bir karyedir. Üçüncüsü Hoca Ahmed Yesevî'dir ki, kerâmât ve hârik âdetlerinden idi ki, her kim hulûs-i niyyetle kendileri ile müşerref olursa ehlu'llāh'tan olurdu. Nasıl ki : Niyyâtın koldaşın, buyururlardı; 512'de bu dünyâdan gittiler. Kabr-i mübârekleri Türkistan'dadır, âsitân-ı âlîleri kesîrü'l-feyzdir". Buradaki 512 tarihi, pek âlâ görülüyor ki bir istinsah hatâsından ibâret olup, 562 yerine yanlışlıkla yazılmıştır.

Dîvân-ı Hikmet'in tedkikinden ve şahsiyetinin teşekkül ettiği çevreden pek kolay anlaşılacağı gibi Hoca Ahmed Yesevî ağır, uzak görüşlü, muhâkemeli bir Türk mutasavvıfıdır. Tasavvufun "terk-i deâvî ve kitmân-i meâniden ibâret" olduğunu söyleyen Cüneyd-i Bağdâdî'nin bu sözünü Ahmed Yesevî tamâmiyle yerine getirmiştir. Onun eserlerinde umûmî i'tikadları sarsacak husûsî îmâlara rastlanamaz. Çok geniş bir görüş noktasından, şerî'ata karşı az-çok dikkatsiz hareket eden büyük birkısım İran sûfîlerinde mevcud fikir ve temâyüller, bu büyük Türk şeyhinde hemen yok gibidir. Bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını söyleyecek derecede şer'î hükümlere fazla bağlılık gösteren Hoca Ahmed, her manzûmesinde günahlarından bahsederek istiğfâr eyler, yâhut cennet ve cehennem hallerinden, sûfîyâne menkabelerden bahsederek, neticede tevâzu' ile Tanrı'dan mağfiret diler. Vahdet felsefesine en çok daldığı, "لى مع الله" makāmından, "موتوا قبل ان تموتوا" sarayından, "فنا فى الله" deryâsından en çok bahsettiği zaman bile şerî'at silâhını unutmaz[36]. Etrâfına o kadar çok mürîd toplayabilmesinde, şerî'at husûsundaki bu ihtimam fazlalığının, şer'î ilimlerdeki derinliğinin te'siri olduğu gibi, müdâfaa ettiği esaslardaki basitlik ve kat'iyyetin ve halka az-çok anladığı bir lisanla, alıştığı bir nazım şekli ile hitābetmesinin de çok yardımı olmuştur. Hulâsa, Ahmed Yesevî derin bir görüşle çevresinin ihtiyaçlarını anlamış, onu te'mine çalışmıştır. Onun tarihî sîmâsını hâlâ kuşatan kesif menkabe dumanları, halk muhayyelesinin ona uzun asırlardanberi hâlâ nasıl kudsiyet verdiğini gösteriyor.

20. Çocukları ve Torunları :

Gerek bu gün Yesi'deki an'ane, gerek *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da mevcut bir menkabe, Hoca'nın İbrâhim adlı bir oğlu doğmuşsa da, babasının

[36] *Dîvân-ı Hikmet.*

hayatında öldüğünü kuvvetlendiriyor. Yesi'deki an'aneye göre, Hoca'nın bundan başka Gevher Hoşnâs veyâ Gevher Şehnâz adlı bir kızı vardır ki, asırlardanberi kendilerini Hoca Ahmed Yesevî torunlarından sayan birçok kimselerin soyu bu kıza kadar gider[37]. Şimdiye kadar, gerek Doğu gerek Batı Türkleri arasında birtakım adamlar, kendilerinin Yesevî soyundan olduklarını iddiâ etmişlerdir : X. asır Mâverâü'nnehr ileri gelenlerinden olup, bir müddet Abdullâh Han'ın yanında bulunan, arada-bir şiir söyleyen ve Semerkand'da oturan Şeyh Zekeriyyâ'nın Ahmed Yesevî evlâdından olduğunu, Hoca Hasan Nakîbü'l-Eşrâf Buhârî söylüyor[38]. Batı Türkleri arasında, Yesevî torunlarından olarak, *Tecnisât-ı Kâtibî* tarzında *Tuhfetü'l-'Uşşâk* adlı bir eser yazan Mevlidci Üsküplü şâir 'Atâ'yı görüyoruz[39]. Bunlardan başka, XI. yüzyılın meşhur Osmanlı seyyahı Evliyâ Çelebî de Ahmed Yesevî neslinden olduğunu kitabının çeşitli yerlerinde tekrar etmektedir[40].

---

[37] *Şûrâ Mecmuası*'nın Mart, 1914 nüshasındaki *Halvet* başlıklı makale, s. 14.

[38] *Müzekkir-i Ahbâb*, müellifin tanıdığı ve yazdığı sırada hayatta bulunup Buhâra'dan başka yerlerde yaşayan şâirler arasında (s. 252).

[39] *Âşık Çelebî Tezkiresi* (s. 250 b.). Âşık Çelebî, ceddi Acem ilinden gelmiş olan bu Nakşbendî şâirin *Tecnisât* ve *Tuhfetü'l-'Uşşâk* adlı iki eseri olduğunu söylüyor. Hasan Çelebi (s. 137 b), Yesevî sülâlesinden olduğunu söylemekle berâber, yalnız *Tecnisât* risâlesi olduğunu zikrediyor; Lâtifî de (s. 246), sülâlesini tasrih etmemekle berâber, aynı bilgiyi veriyor. Husûsî kütüphanemizde 'Atâ'nın *Tecnisât-ı Kâtibî*'ye nazîre olarak H. 911 (M. 1505-1506)'de yazdığı *Tuhfetü'l-'Uşşâk* nüshası bulunduğu cihetle, Âşık Çelebî'nin *Tecnîsât* nazîresi ile *Tuhfetü'l-'Uşşâk*'ı iki ayrı eser saymak suretiyle – hatâ ettiği anlaşılıyor. 'Atâ, bu eserinde kendi sülâlesini şu beyitlerle anlatmaktadır :

Nîceyedek ey 'Atâ bû kīl-ü kāl
Hâl iste kim olasın nîg-hâl
Kâtibî'nin şehri Nîşâ bûr ise
Melce'-î 'Attâr gibi nûr ise
Sen Yesû'dan Şeyh Ahmed Pûr'sun
Ma'ni yüzünde o şemsin nûrsun
Gerçi hâk-î hitta-î Üskûb'sün
Ma'denî sen zer gibi üsküb'sün
Resmini haddim değil tavsîf edem
Gün gibî rûşen nice ta'rif‿edem
Her sözünû nisbet‿et ol merde sen
Dirilüb tâ olmayâsın mürde sen
Çün o deryâdan ola sânâ gıdâ
Pes mu'inindir hakîkat mâ'adâ

[40] *Evliyâ Çelebî, aynı eser* (c. I., s. 100, 303; c. III., s. 349) Dr. Mordtmann, *Encyclopedie de L'Islam*'deki *Evliya Çelebi* maddesinde onun Ahmed Yesevî sülâlesinden ol-

XVI. asır esnâsında Asya'nın geniş sâhasında Hoca Ahmed Yesevî'ye nisbetini iddiâ eden birçok mutasavvıflara rastlandığını Seydî 'Alî Reis'in *Mir'âtü'l-Memâlik*'inden açıkca öğreniyoruz. Seydî 'Alî Reis – ki Kâtibî mahlâslı mühim bir şâirdir – H. 961-964 (M. 1553-57) senelerinde yaptığı uzun seyahatinde Sind, Pencâb, Afganistan, Mâverâü'nnehr, Horasan, Âzerbaycan, İran sâhalarından geçtiği esnâda Yesevî'ye nisbet iddiâ eden şu mutasavvıflara rast gelmiştir : Birincisi, Semerkand'de görüştüğü Barak Hân, onun yanına Sadr-ı âlem Şeyh'i elçi olarak veriyor ki, bu zat Ahmed Yesevî evlâdından imiş (*Mir'âtü'l-Memâlik*, s. 65, 72). İkincisi Ejderhan yolunda Çerkesler tarafından katledilen Baba Şeyh de o sülâleden imiş (*aynı eser*, s. 89). Üçüncüsü, Kazvin-Bağdad yolu üzerinde Sultâniyye yakınında Ebher'i geçtikten sonra uğradığı Kurkan'da ziyâret ettiği Şeyh Muhammed Dem Tîz b. Hoca Ahmed Yesevî de onlardan imiş (*aynı eser*, s. 92). Bu tafsilât, Yesevîlik'in ve Yesevî nüfûzunun, XVI. asırda İslâm Asyası'nda nasıl vüs'at ve kuvvetle yayıldığını gösterir.

XVII. yüzyıldan sonra Ahmed Yesevî'ye mensup olmak iddiâsında bulunan yalnız Hoca Hâfız Ahmed Yesevî Nakşbendî isminde bir mutasavvıfa rastgeliyoruz. *Hazînetü'l-Asfiyâ* yazarının ifâdesine göre, "havârık ve kerâmâta mazhar ve envâr ve tecelliyâta mevrîd olan" bu derviş, kader sevkıyle vatanından ayrı düşerek Arabistan, Mekke, Medîne, Kudüs, Şam, Irak, Rûm, Rus memleketlerinde bulunduktan sonra Hindistan'a, Keşmir'e gelerek uzleti seçmiştir. Kimse ile görüşmez, yalnız arada-bir Şeyh Âgâh Molla Şâh'ın tekkesine gelirdi. Birkaç sene sonra Hoca Nizâmü'ddin b. Mu'înü'ddin, onun mânevî üstünlüğünü anlayarak hizmetine geldi ve birçok müşkillerle onu kendisi ile berâber şehre gelmeğe râzı etti. Nizâmü'd-Dîn'in ölümünden sonra Hoca Nureddin Muhammed Âftâb, onun hizmetine gelip mürîd oldu ve bu sûretle o çevrede pek büyük bir ün kazandı. Ahmed Yesevî torunlarından olan bu nakşbendî – daha doğrusu Yesevî – şeyhi, H. 1114 veya 1116 (M. 1702-1704) tarihinde vefat ederek Keşmir'de gömülmüştür [41].

---

duğunu her nasılsa zikretmemiştir. [*İslâm Ansiklopedisi*'nin İstanbul baskısına yazmış olduğu *Evliyâ Çelebî* maddesinde ise Prof. M. Câvid Baysun bu ciheti belirtmiştir].

[41] *Hazînetü'l-Asfiyâ* (I., 657). Muharrir, Yesevîleri dâima Nakşbendî olarak gösteriyor.

21. Türbe ve Câmi':

Hocaların ve şeyhlerin halk üzerindeki mânevî nüfuzlarından faydalanmak maksadiyle bütün hayatında İslâmî bir siyâset ta'kıbeden[42], eski *Cengiz Yasası*'nı kaldırarak *İsnā'-'aşerīye* meslekinden mülhem yeni bir teşkilât kuran[43] cihangīr Timurleng, H. 799 (M. 1396-97) tarihinde Dilguşâ Bağı'nı yaptırdıktan sonra Taşkend tarafına doğru gitti. Seyhun nehrini geçip o civardaki kasabalarda ordunun kışlamasını emretti ve kendisi de Türkistan'da ve Kırgız bozkırlarında büyük şöhreti olan Ahmed Yesevî mezarını ziyâret için Yesi'ye geldi. *Zafer-Nâme* müellifi Şerefü'ddin Yezdî'nin rivâyetine göre, "Muhammed Hanefî evlâdından bu din ulusuna hürmeten" mezarı üzerine âlî bir imâret yapılmasını emr ve ferman etti[44]. Mevlânâ Abdullāh Sadr, bu işe me'mur kılınarak, Hoca Hüseyin Şīrâzî adlı bir mi'mar ma'rifetiyle işe

---

[42] Timur hakkında tedkiklerde bulunan bütün tarihçiler – hakikî bir tarihçi sayamayacağımız Léon Cahun da dâhil olduğu hâlde – bu hususta birleşirler (Léon Cahun, *Introduction â l'histoire de l'Asie, les Turcs et les Mongoles*, 1896, s. 471).

[43] *Tüzükât*'ın Farsça metnine veya Langlaise'in tercemesine bakınız. Şâhrûh Sultan, Çin İmparatoru'na gönderdiği bir mektupta, "Timur'un *Cengiz Yasası*'nı ve yarguyı kaldırıp bütün memâlikte şerî'at ahkâmınca emr-i ma'ruf ve nehy-i münkerle 'amel ettirdiğini ve zamanında ehl-i īman ve İslâm'ın revnak-ı tâm bulduğunu" söylüyor (Hâfız Ebrû, *Zübdetü't-Tevârih*, H. 815 / M. 1412-13 vak'aları sırasında). Bu mühim mektubun tam tercemesi *Acâibü'l-Latâıf* hakkındaki tenkidli makalemizde vardır (*Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, nu. 5, s. 356-357).

[44] Bu binânın hangi tarihte yapıldığı hakkında tarihçiler arasında ufak bir anlaşmazlık vardır. Şerefü'ddin, meşhur *Zafer-Nâme*'sinde, H. 799 (M. 1397-98)'da Dilguşâ Bağı'nın ve köşklerinin yapılmasından sonra türbenin inşâsına emir verildiğini söylüyor (Şerefü'ddin Yezdî, *Zafernâme-i Timur*, H. 799 (M. 1396-97) vakāyiinde ve Muhammed Alî b. Derviş Alî Buhârî, *Zafernâme-i Timur* Tercemesi). *Hātifī*'nin eserinde ve *Acâibü'l-Makdûr*'da hiç bulunmayan bu rivâyeti, Mîrhond'da, «ذکر خواستکاری دختر خواجه اغلان بازدواج امیر زاده اسکندر و توجه رای عالم آرای بعمارت باغ دلکشای» ünvanı altındaki husûsî babta "H. 800 (M. 1397-98)" vak'aları sırasında görüyoruz (*Ravzatü's-Safâ*, c. VI., s. 127-128). Melioransky, belki de buna dayanarak, bu türbenin inşâsı tarihini H. 800 (M. 1397-98) olarak gösteriyor (*Encyclopédie de l'Islam*'daki, *Ahmed Yesewi* maddesine bakınız). Schuyler'in *Türkistan Seyahatnâmesi*'nde de bu tarih gösteriliyor (Türkçe tercemesi, s. 93). Bekçurin ve Ujfalvy kaynak göstermeyerek H. 806 (M. 1404) tarihini kabûl ediyorlar (Ch. E. de Ujfalvy, *Le Syr-Daria*, Paris, 1897, s. 17, 50). *Müslüman Sa'natı* adlı eserin mi'mârîden bahseden ilk cildini yazan Salāhü'ddīn, Türkistan âbidelerinden bahsederken türbenin – meşhur adı ile Câmi'-i Hazret'in – H. 806 (M. 1404)'da yapıldığını, söylüyor (Saladin, *Manuel d'Art Musulman*, s. 359). Herhâlde bütün çeşitli rivâyetler arasında en doğrusu yukarıda yazdığımızdır.

başlandı[45]. Büyük bir kubbe ile iki minâreden ve sayısız sofalar, hücreler, künbetlerden mürekkep muhteşem bir binâ iki senede meydana çıktı[46]. Bu binâ kubbe ve dıvarlarının çinilerle tezyin ve Hoca'nın mezar taşının fevkal'âde nakışlarla müzeyyen mermerden yapılması hükümdârın emri icablarından bulunduğu için, binâ gerek içten gerek dıştan kusursuz denecek bir şekilde vücûde gelmişti. Mihrâbın iki tarafında İsfahanlı, Timur isminde bir san'atkâr tarafından H. 899 (M. 1493-94)'da yapılmış çok büyük iki şam'dan bulunduğu gibi, câmi'in içinde H. 801 (M. 1398-99)'de vakfedildiği anlaşılan *Kur'ân* âyetleri hakkedilmiş kocaman bir kazan da vardı[47]. Kapıların oymaları, içerisindeki teferruâtın incelik ve zarifliği hârıku'l-âde denecek kadar güzeldi. Bu muazzam binânın yapılmasından sonra, Timur, şehirdeki fakir ve muhtaçlara birçok ihsan ve sadakada bulundu ve bu merâsim bitince tekrar ordusuna döndü. Rivâyete göre, bu san'at âbidesi son def'a olarak Abdullāh Han tarafından ta'mir olunmuştur[48].

Aşağı-yukarı yarım asır kadar önce o çevrede ilmî bir seyahat yaparak, o arada bu eski san'at âbidesini de ziyâret etmiş olan Ujfalvy'-

---

[45] Bu mi'mârın adı Doğu kaynaklarında yoktur; lâkin câmii bizzat ziyâret eden Ujfalvy, Veselowsky ve onlardan naklen *Müslüman San'atı* muharriri bu hususta birleşirler.

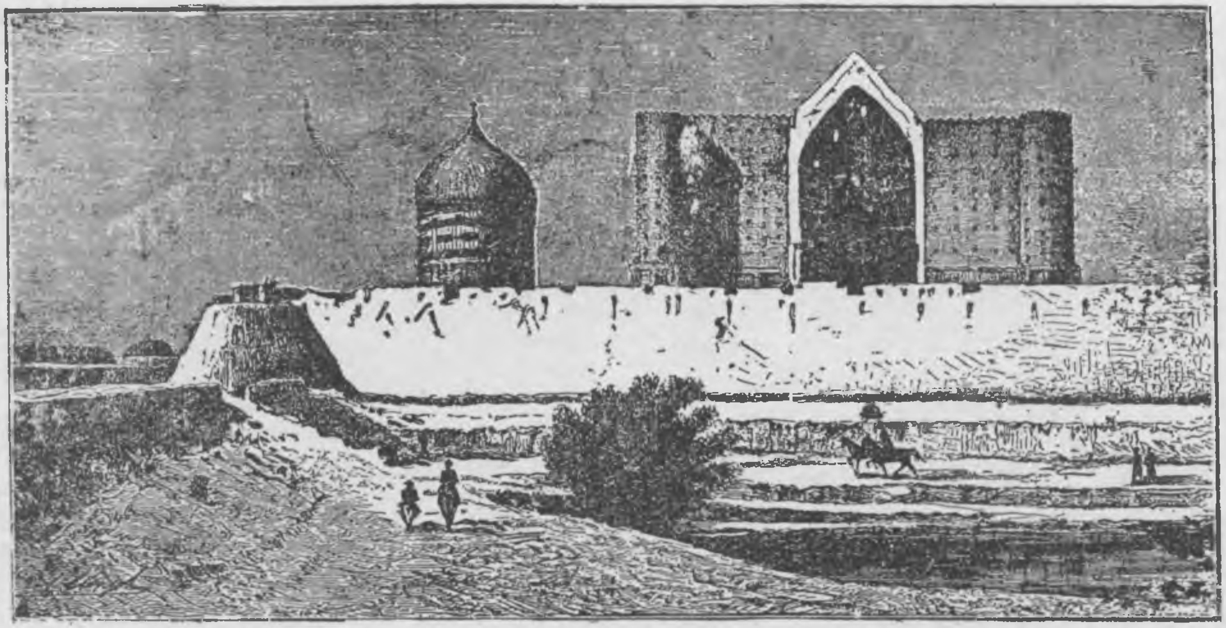
[46] Bu binâ hakkında gerek Şerefü'ddin gerek Mîrhond, hemen hemen ayni sûrette tafsilât veriyorlar. Mîrhond – büyük bir kat'iyetle – Şerefüddin'den iktibasta bulunduğu için, bilhassa *Zafernâme*'deki tafsilâtı aynen naklediyoruz:

«و حضرت صاحبقرانی بقریهٔ یسی بزیارت شیخ احمد یسوی فرمود که از فرزندان امام
زاده محمد حنیفه است علیه و علی امامه السلم و به تعمیر آن مزار متبرك اشارت عالی ارزانی
داشت و عمارتی معتبر اساس انداختند مشتمل برطاق و سبع رفیع باد و منار و کنبدی دیکر
دوازده کزدر دواز ده کز با چهار صفه برای مرقد منوردر قبلی کنبد بزرك متصل بآن و در
دو جانب کنبد دو چهار صفهٔ دیکر هریك سیز ده کز و نیم در شانزده کز و هم جهت جماعت
خانه و دیکر حجرات و توابع و لواحق و فرمان شد تا دیوار و قبهٔ آنرا از کاشی کاری
تزیین دهند و قبر از سنك سفید بتکلف تراشیده نقشهای بدیع بر آن نکارند و اتمام آنرا بعهدهٔ
اهتمام مولانا عبید الله صدر — روضة الصفاده و ظفرنامه ترجمه‌ی نده «عبداه» — فرمود و بر
حسب فرموده بعرض دو سال باتمام پیوست و چون میامن اقامت رسم زیارت قرین روزکار
سعادت آثار کشت همت پادشاهانه صلات و صدقات بسیار بمجاوران مزار و سایر ارباب
استحقاق و افتقار تصدیق فرمود و از آنجا باز کشته بار دوی همایون»

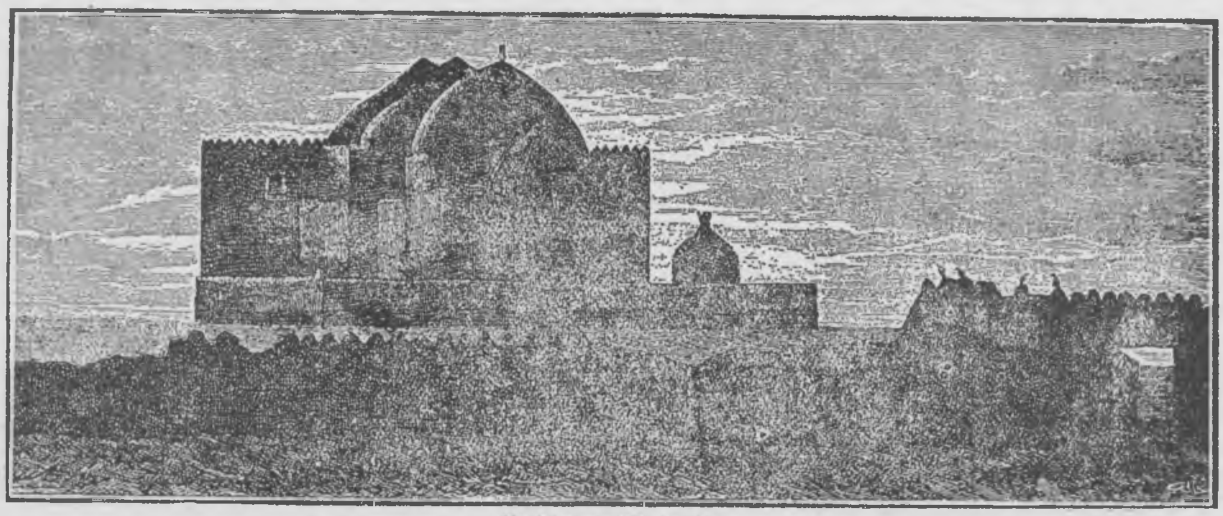
(*Zafernâme*, yazma nüsha)

[47] Schuyler, *Türkistan Seyahatnâmesi* (s. 96).

[48] Schuyler, *aynı eser*, (s. 94).



Yesi'de Ahmed Yesevi'nin Câmi ve türbesi



Türkistan : Yesi şehri

nin verdiği bilgiye göre, bu câmi' tam mânasıyle bir mi'mârî âbidesidir; gerek Bekçurin, gerek Schuyler bu câmii yalnız Türkistan şehrinin başlıca âbidesi değil, belki bütün dünyadaki mi'mârî eserleri arasında yer alabilecek bir san'at eseri olmak üzre gösteriyorlar. Schuyler'in bu câmi hakkında verdiği kıymetli bilgiyi kısaca vermeği lüzumlu bulduk: "Şeyh'in mezarı muhteşem bir binâdır. Türbeyi örten kubbe çok muazzam görünüyor. Bu büyük câmiin arka tarafında kavun şeklinde kubbeli diğer bir ufak mescid daha ona ilâve edilmiştir. Câmiin kapısı çok büyük ve kemerli olarak en az yüz ayak yüksekliğindedir. Yanından penceresiz ve uçları çentikli olmak üzre iki yuvarlak kule yükseliyor. Kemerli geçitte, çok san'atkârâne işlenmiş iki katlı büyük bir tahta kapı vardır ki, üstünde şahnişinli bir pencere göze çarpar. Bunlar, binânın Abdullāh Han zamanında yeniden yapıldığı zamana rastlar. Câmiin dıvarları iyi pişmiş dört köşeli tuğladan çok ustalıkla yapılmıştır. Çiniler, velev pek bozulmuş bir hâlde olsa bile, yine yalnız yan ve arka taraflarda kalabilmiştir ve kubbeyi süsleyen mâvi tuğlaların hemen hepsi düşmüştür. Kubbedeki kûfî yazıların ancak birkısmı okunabiliyor. Beyaz zemin üzerine mâvi renkle ve çok san'atlı bir sûrette yazılmış olan bu iri yazılar, binânın içerisini birkat daha güzelleştirmektedir. Harap hâlinde bile bu kadar muazzam görünen bu binâ, ilk zamanında kim bilir nasıl bir hārika idi! Zelzeleler vesâir bin türlü şeyler bu binâyı oldukça harap etmiş ve dıvarlardaki çatlaklar âdi sıva ile doldurulmuştur. Anlaşıldığına göre, câmiin ön kısmı, lâyıkıyle ikmâl olunmamıştır; çünkü vaktiyle iskele hizmetini gören kerestelerdıvarlarda hâlâ duruyor ve üzerlerinde leylek yuvaları bulunuyor.

Câmiin ortasında ve muazzam kubbenin altında kocaman bir dehliz ve medrese vardır. Kubbe, yüz ayaktan fazla bir yükseklikdedir. Gerek bu kubbe ve gerek altındaki dehliz, dâhilde, Elhamrâ'dakine benzer nakışlı mermerlerle süslüdür. Sağda ve solda orta ve küçük ordulara mensup çeşitli kazak hükümdârlarının mezarlarını içine alan odalar vardır. Bunlar arasında meşhur Ablay-Han'ın mezarı da bulunur. Odalardan birisi mescid olup, sırf Cuma namazına mahsustur. Binânın arkasındaki küçük kubbenin altında Ahmed Yesevî ile âilesinin mezarları bulunur [49]. Etrâfı kabirlerle çevrilmiş uzun bir koridorun sonunda mu-

[49] Hâlen Hoca'nın kabri Emîr Timur'un yaptırdığı binânın altında bulunuyor. Kabr üstünde yazı falan birşey yok. Hoca'nın yanında da zevcesinin kabri var. Bu iki kabri ziyâret edenlerin hac sevâbından daha fazla sevâba lâyık olacaklarına

kaddes bir kuyuyu içine alan bir oda vardır. Hoca Ahmed'in mezarı bitişiğinde Timurleng'in torunu Râbi'a Sultan Bekim'in mezarı vardır. Bu Sultan, Ulug Bey'in kızı olup, Ebu'l-Hayr Han'la izdivac ve M. 1485'de ölmüştü. Oğullarından biri de yanında yatar. Birinci odanın bütün dıvarlarında ekseriyâ *Kur'ân* âyetleri veyâhut kısa birtakım duâlardan ibâret olan sayısız kitâbeler vardır. Bu kitâbelerden biri, rivâyete göre Hokand Han'ı Muhammed Alî Han tarafından yazılmıştır ki, bu Han 1842'de Buhâra Emîri tarafından öldürülmüştür. Bu odanın ortasında bir mesned üzerinde en az 50.000 şişelik su alacak kocaman bir pirinç kazan vardır[50]. Kapının önündeki etrâfı dıvarla

---

inananlar hiç de az değildir. Ziyârete gelenlere evvelâ Hoca'nın kabrini ziyâret ettirirler. Ziyâret ettiren Hoca, kabirleri şu sûretle gösterir : Bü Arslan Bâb Evliyâ, Bü Ebü'l-Hayr, Bü Ablay, Bü Muhammed Hanefî, Hazret-i Sultânu'l-'ârifîn ki 77.000 meşâyih, 88.000 server... v.s. Bu ziyâret dâima olan bir ziyârettir (*Halvet* başlıklı makale, *Şûrâ Mecmuası*, Mart 1914, s. 140).

[50] Bu kazanda câmideki müstahdemîn ile ziyâretçiler ve talebe için su bulunur. Bunun, Türkistan'ın elli şu kadar mil uzaklıkta, hâlâ harâbesi bulunan Çurnak şehrinde yapıldığı söylenmektedir. Kazanın etrâfında suyun ehemmiyetine dâir muhtelif harfler ile yazılmış birçok Arapça kitâbeler vardır. Bu kitâbelerden, kazanın Timurleng emriyle buraya konduğu ve Tebrizli üstad Şerefü'ddin oğlu Ebu'l-'Aziz tarafından yapıldığı anlaşılıyor" (Schuyler'den naklen H. Howorth, *History of the Mongols*, London, 1880-1888, c. II., ikinci bölümün sekizinci kısmı sonundaki notlardan). Bugün Yesi'de bu kazanı da Ahmed Yesevî zamanından kalmış saymakta imişler (*Halvet* başlıklı makale, s. 147). *Alman Şark Cemiyeti Mecmuası*'mn 1897 yılına âit cildinde Vambéry'nin, Timur menkabelerine dâir bir makalesi vardır ki (s. 215-232), «داستان یورش حضرت صاحبقران بدشت قپچاق بر سر توقتمش خان» adlı Farsça bir tarihî vesikanın metin ve tercemesinden ibârettir. 1192'de Ebu'l-Gāzî Bahadır Han zamanında yazıldığı anlaşılan bu vesika, tarihî olmaktan çok menkabevî bir kıymeti hâizdir. Gerek Cengiz'e gerek Timur'a âit bu cins menkabevî eserler pek çoktur; hattâ yukarıda Timur'un, Ahmed Yesevî hakkındaki hürmetkârâne hislerinden bahsederken, bâzı menkabelerden ve menkabevî eserlerden sözetmiştik. Timur'un Ahmed Yesevî'ye türbe yaptırmasından dolayı teessüs eden bu menkabelerden birini, Vambéry'nin neşrettiği bu vesikanın baş tarafında görüyoruz ki, bize, türbedeki meşhur kazanın menşe' ve buraya nasıl geldiğini –tabiî sırf menkabevî bir sûrette– gösteriyor. O parçayı, zarûrî gördüğümüz bâzı ufak tashih ve ta'dillerle aynen naklediyoruz :

«چون حضرت صاحبقران به یورش دشت قپچاق آماده شد بقلعهٔ ترکستان (یسی)
آمد امیر ملك خواجه احمد یسوی را ملازمت کرد کفتند اینجا قلعه است قبا تام هفت روزه
دواترا طایفهٔ ترکمان یوز (غوز، اوغوز) می نشیند که انها خود را نسل افراسیاب میکیرند
پسران ارغون خان تورکانند پنج برادرند بر کسی انقیاد ندارند در ینوقت ایلچیان آن پنج
برادر در نامهٔ ایشان این قطعه بود که

çevrili küçük bir bahçede sayısız kabirler ve üzerlerinde kitâbeleri hâvî mezar taşları vardır. Büyük avlunun bir köşesinde çok zarif küçük bir câmi vardır. Bunun limon şeklinde olan kubbe:i, mâvi çinilerle örtülüdür. Yerli an'ane, bu mescidin, pek genç iken ölen Râbi'a Bekim adına Timur tarafından yaptırıldığını göstermekte ise de, bu, tarihî bakımdan yanlıştır; çünkü Râbi'a Bekim ondan seksen sene sonra ölmüştür. Bu câmi'e Câmi'-i Hazret ve Türkistan şehrine de bu câmi'i hâvî bulunmasından dolayı Hazret-i Türkistan, veya sâdece Hazret de derler. 6.000 kadar nufûsu olan bu harap ve terkedilmiş şehirde bundan başka ehemmiyetli birşey yoktur[51]". Mi'mârî üslûbu noktasından, bu eser, Timur zamanında Orta-Asya'da vücûde getirilmiş başka mi'mârî âbideleriyle aynı esas hatları hâizdir.

22. Bugünki Yesi:

Tarihî ününü hâlâ saklayan Yesi, bugünkü ismiyle Türkistan şehri, Orenburg-Taşkend demiryolu üstünde küçük, harap bir Türk şehridir. Çarlık zamanında, sekiz kısma ayrılmış olan Sır-Deryâ eyâletinin altıncı kısmını teşkil eden Türkistan dâiresinin merkezi olup, bir asır kadar

---

ما پنج برادر از قبایم　　　دریا دل و آفتاب رایم . . .
هر کدام خندها کردند عقیده کرده اند که غیر از قبا جای دیکر نباشد میرزا عمر شیخ جواب داده فرستاد که
نمرودسك علیه لعنه　　　میکفت خدای خلق مایم . . .
صاحبقران از ترکستان سوار شده رفته قبل کرد اول ایشانان بجنك بر آمدند بعد که کثرت سپاه صاحبقرانرا دیدند قبل شدند چهل روز قافیهٔ ایشانان تنك شد نوشته فرستادکه
ما پنج برادر از قبایم　　　در قحط و نیاز مبتلایم . . .
القصه صاحبقران کناه ایشانرا ببخشیدند و دیکی از مس به بلندی ده‌کز و دو ره اش ده‌کز از زمان افراسیاب مانده بود بصاحبقران پیشکش کردند صاحبقران بر سر مزار حضرت خواجه احمد یسوی فرستادند که آن دیك هنوز آنجاهست ».

On arşın boyunda ve on arşın kutrunda olan Efrâsyâb'tan kalma bu bakır kazan, bu menkabeye göre, Timur'a Kaba'da Türkmen neslinden beş birâder tarafından hediye edilmiştir. Metinde – üstünde âmilinin ismi kazılmış bulunan – bu kazana ve onun hakikî büyüklüğüne âit bilgi vardır; yalnız bu vesika da, Yesevî'nin Orta-Asya'da ne unutulmaz bir nüfûza mâlik olduğunu kuvvetlendiriyor.

[51] Schuyler'den naklen Howorth, *History of the Mongols*, London, 1880-88 (c. II., ikinci bölümün sekizinci kısmı sonundaki notlardan). Schuyler'in verdiği mâlûmâta göre bu câmi'e Yesi'ye mâlik olan muhtelif Orta-Asya hükümdârları tarafından verilmiş bâzı imtiyazlar ve vakıfların fermanı Şeyhü'l-İslâm'ın elinde bulunuyormuş; hattâ bunlardan biri Milâd'm 1591 tarihli ve Abdullâh Han imzâsını taşıyor imiş (*aynı., eser*).

önce 965 evi ve Sartlar'la Kırgızlardan mürekkep 5223 nufûsu vardı. Şehrin harap olmuş bir kal'ası ve kal'anın ortasında da biricik âbidesi olan Cami'-i Hazret görünür. Bu binânın yüksek bir noktasına çıkılınca göze çarpan manzara çok şâirânedir. Bir def'a bu harap Sart şehri kirli ve çapraşık sokaklariyle, kasvetli evleriyle yayılır. O kalabalık arasında eski Han-sarayı harâbeleri ile Rus kilisesi göze çarpar. Bundan sonra, göz bu sınırlı dâireyi aşarak iyi ekilmiş tarlalardan sonra İkân kasabasını, diğer Kırgız köylerini ve derinliklerde Karadağ silsilesinin karlı tepelerini ihâta eder. Esâsen Asya'nın bu sâhası hemen baştanbaşa harâbelerle doludur : Eskiden Seyhun geçitlerini müdâfaaya yarayan kal'alar terkedilmiş olduğu gibi, ovanın şurasında burasında da kurganlara tesâdüf edilir. Yesî'nin güneyinde Timur'un içinde öldüğü Otrar, Savran birer harâbeler kümesinden başka birşey değildir[52].

Yesi, muhtelif zamanlarda Asya'nın çeşitli hânedânlarına âit olduktan sonra, bir müddet Kazaklar'ın da hükûmet merkezi olmuş[53] ve nihayet 1864'de Ruslar tarafından alınmıştır. Rus bombardımanının acı hâtırasını dıvarlarında hâlâ saklayan Cami'-i Hazret[54] ve onun kubbesi altında yatan Hoca Ahmed Yesevî sâyesinde, bu küçük şehir bütün Doğu ve Kuzey Türkleri âlemindeki mukaddes nufûzunu hâlâ saklamaktadır. Asırlar esnâsında birçok hükümdârlar onu ziyâret ettikleri gibi, şâirler de onun kudsiyyetini terennümden hiçbir zaman geri durmamışlardır[55]. Bugün hâlâ Türkistan'ın çeşitli yerlerinden akın akın

[52] Ujfalvy, *Le Syr-Daria*, s. 17, 51. — E. Reclus, *Géographie Universelle*, c. VI. s. 553-554.

[53] Cuci'nin büyük oğlu tarafından teşkil edilen Ak-ordu devletinin hükûmet merkezi Sığnak idi; lâkin sonradan Kazaklar'ın devrinde bu devlet "Büyük", "Küçük", "Orta" namlariyle, üçe ayrıldı. Bunların en kuvvetlisi olan Orta-ordu'nun merkezi Yesi idi (H. H. Howorth, *ayni eser*, c. II., İkinci Bölüm, s. 647).

[54] E. Reclus (s. 554). Bekçûrin'in rivâyetine göre, câmi'in harap olduğunu gören Şeyhü'l-İslâm, büyük bir fedâkârlık ile minâreye çıkarak Ruslar'a beyaz bayrak sallamış ve bu sûretle Seyhun sâhasının bu en güzel eserini tam bir harabîden kurtarmıştır (Ujfalvy, *ayni eser*, s. 18); bununla berâber cami' bu günkü hâliyle yine, muhakkak bir haraplığa ma'rûz bulunuyor. Son zamanlarda birkaç def'a yardım toplamak sûretiyle ta'mirine çalışılmışsa da, bundan hiçbir netice hâsıl olamamıştır (*Şûra Mecmuası*, Mart 1914, s. 145). Merkezî ve Doğu Asya araştırmalarıyle meşgûl Rus Komitesi tarafından bilhassa gönderilen Veselovsky'nin tedkik ettiği bu âbide, herhâlde yok olmağa mahkûm bulunuyor.

[55] X. asrın tanınmış Orta-Asya Türk şâiri Muhammed Sâlih Mirzâ, Şeybânî Han saltanatı vak'alarını terviç için yazdığı *Şeybânî-Nâme* adlı meşhur eserinin sonunda :

gelerek Hoca'nın kabrini ziyâret etmektedirler. Bu kabir dâima ziyâret edilirse de, bilhassa senede bir def'a Zilhicce'nin onunda fevkal'âde merâsimle sûfîler halvete girerler [56]. En son senelere kadar beş-altıbin kişi sırf bu maksatla toplanırlardı [57]. Kuzey Türkleri arasında ve step-ler'de yayılan halk eserlerinde menkabeleri, kerâmetleri mevcut olan, hakkında birçok medhiyeler, ilâhîler söylenen [58] Hoca Ahmed Yesevî'-nin kabrini ziyâret etmek, oralarda hac sevâbına üstün sayılır; bununla berâber, Hoca'nın en büyük nüfûzu Bozkır halkı üstündedir. Bütün o sâhada bu nüfuzu gösterecek birçok menkabelere, Hoca'nın mürîdleıine

---

Şeybânî Han hakkında duâlar ettiği sırada Ahmed Yesevî'den ve Yesi'den de bahsediyor :

Ey zafer yolunu açgan Tingri'm | *Şâdlık eşkini saçgan Tingri'm*
Hanga çün munca inâyet kıldıng | *Hâtırın munca ri'âyet kıldıng*
Eyleding lûtf anga Türkistan'ını | *Ya'ni kim Yesi bile Sâvrân'ını*
Hâce Ahmed Yesevî'gâ ânı | *Eyleding hemdem-ü yâr-ı cânı*

(*Şeybânî-Nâme*, Vambéry basımı, s.444).

Gerek Vambéry'nin, gerek bu eserin daha doğru ve güvenilebilir basımını neşretmiş olan Melioransky'nin, hakkında lâyıkiyle bilgi veremedikleri bu şâir hakkında *Timurlular Devrinde Orta-Asya Türk Edebiyatı* adlı henüz basılmamış eserimize bakınız.

[56] *Halvet* adlı makale, *Şûra Mecmuası*'nın Mart, 1914 sayısında. Yesevîye tarîkında *Halvet*'in mâna ve mâhiyetini anlamak için dördüncü bahse bakınız.

[57] *Aynı makale* (s. 148).

[58] *Şerâ'itü'l-Îmân* gibi en basit eserlerde Hoca'nın ehemmiyetini gösteren parçalar bulunduğu gibi (bk., 12. *Kıpçak'taki Halîfeleri*), Orta-Asya'da pek meşhur olan Sûfîy-yü'llâh-Yâr'ın *Fevzü'n-Necât*'ı gibi eserlerde – bu eser H. 1180 (M. 1766-67)'de yazılmıştır – de ondan hürmetle bahsedilir. Sûfîyyü'llâh-Yâr bu mesnevîsinin bir yerinde,

Türk içinde Hâce Ahmed Yesevî
Olar irür göb meşâyıh serveri

(İstanbul baskısı, s. 111) medihasını onun hakkında îrâd ettiği gibi, "Der Beyân-i hatm-yâzde Ahmed" unvanlı kısımda da :

Birisidür Hâce Ahmed Yesevî
Zâhir-ü bâtında ol erdi kavî

(1895, Kazan Üniversitesi baskısı, s. 79) beytiyle yine ondan bahsediyor. Hakîm-Ata lakabiyle meşhur Hoca Süleyman da :

Baksa Kâ'be görüngân bassa yirler turülgân
Ledün ilmi birilgân Hâcem Ahmed Yesevî
Aslı irür hânedân bilmez ânı göb nâdân
Bilür ânı Hak Yezdân Hâcem Ahmed Yesevî

parçasını içine alan meşhur ilâhîsini yine onun vasfında yazmıştır (*Dîvân-ı Hikmet*, İstanbul baskısı, s. 111).

âit mezarlara rastlanır. Meselâ – eski Tıraz şehri ile aynı yerde bulunduğu Howorth tarafından iddiâ edilen – Evliyâ Ata kasabası bu ünvânı Ahmed Yesevî torunlarından Karahan adlı bir mütasavvıfın lakabından almıştır. Bayağı tuğladan yapılmış harap bir binâ olan türbe, bütün kasabaya ismini vermiştir. Yine mahallî bir an'aneye göre, Evliyâ Ata kasabasının on mil batısında ve yol kenarında Karahan'ın akrabasından Âsâ Bîbî'nin muazzam bir türbesi vardır. Bir Rus seyyahının ifâdesine göre, Büyük ve Orta-Ordu'ya mensup zengin Kırgız-Kazaklar kışın öldükleri vakıt, onları hemen gömmezler na'şı bir keçeye veya bir bez parçasına iyice sararak bir ağaca asarlar ve ilkbahar gelir-gelmez Yesi'ye götürerek Kara Ahmed'in – onlar Ahmed Yesevî'ye bu ismi verirler – mezarı civarına gömerler [59]; hattâ zenginler, daha hayatlarında türbe yakınında bir parça toprak satın alarak üzerlerine tüyler koyarlar ve öldükleri zaman oraya gömülürler [60]. Ayni zamanda, çocukları olmayan Kırgız-Kazaklar da, türbeye gelerek büyük kazanın yanında Hoca'nın rûhuna koyunlar kurban ederler [61]. İşte bütün bu tafsilât gösteriyor ki, Orta-Asya ve Seyhun mıntakasındaki Türk-sûfîliğinin bu eski nüfuzlu reisi, menkabevî büyüklüğünü, hâlâ asırlarca önceki parlaklığı ile saklamaktadır [62].

---

[59] Levchine isminde bir Rus âliminin Ferry de Pigny ve Charrière tarafından terceme edilen *Kırgız-Kazak Bozkır ve Orduları'nın Tavsîfâtı* adlı eserinden naklen (Dubeux, *Tartarie*, Paris, 1848, s. 135-136). Orta ve Büyük-ordu Kırgız-Kazak hükümdârı Ablay-Han orada gömülü olduğu gibi, Ak-ordu'nun en meşhur emîrlerinden ve Cengiz sülâlesinden Ondon Sultan da (Howorth, *ayni eser*, c. II., k. 2, s. 636-647) orada gömülüdür. Na'şın ilkbahara saklanması, gibi Kırgız-Kazak âdetleri, İslâmiyet'ten önceki Türkler'in cenâze âyinlerinin kalıntılarıdır.

[60] Ujfalvi, *Le Syr-Daria*, s. 52.

[61] Ujfalvy, *ayni eser*, s. 51.

[62] Schuyler'in verdiği bilgiye göre, câmi'in masrafı vakıflarıyle idâre olunmaktadır. Şehir Ruslar tarafından zaptedilmezden önce, Hokand Hanı senede beşyüz tıla yollıyarak câmi'in masrafına yardım ederdi. Bunlardan başka, gelip gidenler câmi' müstahdemlerine dâima yardımda bulunurlar, kurbanlar kestirerek fakir halka dağıtırlar (*Türkistan Seyahatnâmesi*'nden naklen, Howorth, *ayni eser*, c. II.). Bekçurin de bu câmi'in vakıflarla idâre edildiğini söylüyor. Bilhassa türbeye bakan müridleri terbiye eden ve kendilerini Ahmed Yesevî neslinden sayan adamlar bundan faydalanmaktadırlar. Halk dilinde bu adamlara *azizler*'den bozulmuş olarak *ezler* nâmı verilir (*Halvet* başlıklı makale, *Şûrâ Mecmuası*, Mart 1914, s. 145).

IV. Bölüm

AHMED YESEVÎ'NİN HALÎFELERİ VE TARİKATI

23. İlk Halîfeleri :

Hoca Ahmed Yesevî'nin yukarıda söylediğimiz gibi (bk. § 9. *Halîfeleri*), Türkistan'ın her tarafına birçok halîfeler gönderdiği muhakkaktır. Bunların büyük kısmı, hayatın binlerce karışık vak'aları arasında unutulmuşsa da, kuvvetli bir şahsiyete mâlik olan diğer bâzılarının hâtırası bu güne kadar yaşamış ve Yesevîye silsilesi onlarla süre gelmiştir; bu sebeple, bu ilk halîfelerden en meşhurlarını ve Yesevîye silsilesinin X. asır sonlarına kadar kimler vâsıtasıyle devam ettiğini gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Hoca'nın ilk halîfesi, menkabede kendisine mühim ve büyük bir yer ayrılmış olan Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata'dır. Mansur Ata'dan sonra yerine oğlu Abdü'l-Melik Ata, ondan sonra da onun oğlu Tac-Hoca geçmiştir ki, bu, meşhur Zengî Ata'nın babasıdır[1]. H. 615 (M. 1218-19)'de ölen ikinci Halîfe Harezm'li Sa'id Ata hakkında fazla bilgimiz

---

[1] *Reşahât* tercemesi (s. 15). Mansur Ata'nın ölümü, H. 594 (M. 1197-98)'dedir. *Hazînetü'l-Asfiyâ*, onun hakkında şu tarihi kaydediyor (c. I, s. 535) :

چو منصور از جهان رخت سفربست   وصال پاك آن پیر مزکی
یکی منصور حق اهل جلال امت   وكر منصور محبوب معلی
خرد قطب زمین منصور فرمود   ز دل شد صاحب اسرار پیدا

Tâc Hoca da H. 596 (M. 1199-1200)'da ölmüştür. Onun hakkında da şu tarih vardır (*aynı eser*, c. I,. s. 535) :

چو تاج آتاشه دین تاج عزت   ز حق شد تاجدار خلد اعلی
عبان کردید سال ارتحالش   ز تاج اولیا محبوب مولی

Arslan Baba'nın, Zengî Ata vâsıtasıyle gelen sülâlesi efrâdından *Müzekkir-i Ahbâb* adlı tezkirenin muharriri Seyyid Hasan Hoca Nakîbü'l-Eşrâf-ı Buhârî, kendi ceddi Abdü'l-Vahhāb Hoca'nın maddî ve mânevî silsilesini şu sûretle gösteriyor : Abdü'l-Vahhāb Hoca-Süleyman Hoca-Yahya Hoca-Hârûn Hoca-Sadr Hoca-Zengî Ata-Tâc Hoca-Abdülmelik Hoca-Mansur Ata-Arslan Bab (s. 299-300). *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* müellifi Hazînî de, kendisini Mansur Ata evlâdından olarak göstermektedir (s. 231). Bütün bu tafsilât, Arslan Baba'nın herhâlde tarihî bir şahsiyet olduğunu ve siyah ırktan olduğu için, hakkında, II. bölümde geniş ölçüde anlattığımız menkabenin teşekkül eylediği anlaşılıyor.

yoktur. Üçüncü Halîfe Süleyman Hakîm Ata'ya gelince, onun "dervişler ahvâlinden Türkî dilde kelimât-ı hikmet-âmiz ve latâif-i ibret-engîzleri" olduğunu bildiğimiz gibi, menkabeleri, halîfeleri hakkında da etraflı bilgiye mâlik olduğumuzdan, Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında en tanınmış bulunan halîfesi olarak Süleyman Hakîm Ata'yı gösterebiliriz. Hakîm Ata, Harezm'de oturarak etrâfındaki halkı irşad ile uğraşırdı. Ahmed Yesevî'nin başka halîfelerinden önce öldü ise de yine epeyice bir müddet irşad mesnedinde kaldı ve tarîkata mensup müridlerin büyük kısmı onun etrâfına toplandı. Zevcesi, An'aneye göre, hükümdâr Bugra Han'ın kızı Anber Ana idi[2]. Rivâyete göre, H. 582 (M. 1186-87)'de vefat ederek Ak-kurgan'da gömülmüştür[3].

Hakîm Ata menkabesi, bu adı taşıyan bir menkabeler kitabı sâyesinde Kuzey Türkleri arasında asırlardanberi yaşadığı için bizce bilinmektedir : Hakîm Ata'nın asıl ismi Süleyman'dır. Çocukluğunda mektebe giderken başka çocuklar gibi *Kur'ân*-ı boynuna asmaz, eliyle alttan tutup hürmetle götürürdü. Mektepten çıkınca da yüzünü mektebe, arkasını eve dönerdi. Birgün Hoca Ahmed Yesevî mescid eşiğinde otururken bu hâli gördü, hoşuna gitti. Hoca'nın ve anasının rızasiyle Süleyman'ı *Kur'ân* okutmağa yanına aldı. Onbeş yaşına geldikten sonra, Hoca'ya mürîd oldu. Birgün Hızır Aleyhi'sselâm, Hoca'ya misâfir gel-

[2] *Reşahât* tercemesi, Hakîm Ata zevcesi meşhur Anber Ana'yı Burak Han kızı olarak gösteriyorsa da (s. 16). *Müzekkir-i Ahbâb* muharriri bunu bilhassa düzelterek, Bugra Han kızı olduğunu tasrih ediyor (s. 299).

[3] *Reşahât* tercemesi (s. 16). *Hazînetü'l-Asfiyâ* muharriri, Hakîm Ata'nın ölüm tarihini şu sûretle kaydediyor (c. V., s. 534) :

چو پیوست با احکم الحاکمین — حکیم جهان اهل حکمت حکیم
بسالش بخوان افتاب زمان — وکرهم بدان اهل حکمت حکیم

Hakîm Ata'nın gömülü olduğu Akkurgan'a gelince, Yesevîlik'in yayıldığı Orta-Asya ve Türkistan sâhasında bu adda iki kasaba biliyoruz. Birisi, bugünkü Buhâra ve Afgan sınırına yakın Şir-âbâd kasabası çevresindeki bir kışlaktır ki, Fransız seyyahı G. Capus, onun hakkında epeyice bilgi verir. (G. Capus, *A Travers le Royaume de Tamerlan*, Paris, 1892, s. 120, 140). Bundan başka Kulça'nın güney doğusundaki Tekeş vâdisinde eski Mogul hanlarının hükûmet merkezi olup bugün Kırgızların Akkurgan adı verdikleri başka bir harâbe de vardır (E. Reclus, *Géographie Universelle*'in Rus-Asyası cildi, s. 562). An'ane, Hakîm Ata'yı Hârezm civarında gösterdiği için, Akkurgan'ın Capus tarafından ziyâret edilen kasaba olması daha muhtemel ise de, Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrâhim'in türbesine Ak-türbet denildiği gibi, Akkurgan ünvânı da herhangibir velî türbesine verilebilecek umûmî bir ünvan olduğundan, Hakîm Ata'nın bu iki kasabadan ayrı başka bir Akkurgan'da gömülü olduğu da tahmin edilebilir.

mişti. Hoca, yemek pişirmeğe bir miktar odun getirmek için çocukları yolladı. Odunlar gelirken müdhiş bir yağmur başladı. Gelen odunlar hep ıslaktı. Yalnız Süleyman, elbisesini çıkarıp odunları sardığı için, onun getirdikleri kuru idi. O sâyede diğer odunlar da yandı. Hızır Aleyhis'selâm, odunlarının neden kuru kaldığını Süleyman'a sordu. O da sebebini anlattı. Hızır, bunu pek beğendi ve çocuğa, "Bundan sonra adın Hakîm olsun!" dedi. Sonra mübârek tükürüğünden ağzına bıraktı. Süleyman'ın içi nûr doldu. Hızır, "Haydi durma, feyz izhâr et!" dedi. Hakîm Ata, o ândan i'tibâren birtakım *hikmet*'ler, manzûmeler söylemeğe başladı[4].

Kurban ayında birgün Hoca Ahmed Yesevî'nin tekkesinde 99.000 şeyh hep hazırdı. Hoca imam oldu, namaza başladılar. Sağında Hakîm Ata, solunda Sûfî Muhammed Dânişmend vardı. Namaz sırasında, Hoca'dan bir ses çıktı. Cemâat, "İmam'ın abdesti bozuldu" diye icâbetten vaz geçtiler; lâkin Hoca aldırmadı. Namaza devam etti. Hakîm Ata tereddüt etmeksizin ona uydu. Sûfî Muhammed de Hakîm Ata'ya bakarak devam etti. Nihayet, selâm verildikten sonra Hoca dedi ki : "Ben bunu sizin sülûktaki mertebenizi anlamak için mahsus yaptım. Yoksa, o ses benden değil, belime soktuğum bir ağaç parçasından çıktı; anlaşıldı ki, benim bir tek mürîdim, bir de yarım mürîdim kemâle gelmiş; diğerleri hep nâdanmış." ve bunun üzerine Hakîm Ata'ya emretti; "Yarın seher vakti sana bir deve gelecek, ona bin, nerede durursa ineceğin yer orasıdır!" dedi. Ertesi sabah seher vakti Hakîm Ata, gelen deveye binip salıverdi. Deve, Türkistan'dan doğuya doğru yürüdü. Horasan şehrinin batı cihetinde Bî-nevâ Arkası denen yere geldi, durdu. O kadar zorladılar, kalkmadı, bağırdı; bundan dolayı o yere Bakırgan dediler[5]. Deve durunca, Hakîm Ata indi. Orası Bugra Han'ın at sürüsünün otladığı bir yerdi. Yılkıcılar – at sürücüleri – onu buradan koğmak istediler.

---

[4] *Hakîm Ata Kitabı*, Kazan Üniversitesi basımı, 1901. *Reşahât* gibi en mühim eserlerde Süleyman Ata ile Hakîm Ata iki ayrı şahıs gibi gösterilmekte ise de, bu doğru değildir. *Hakîm Ata Kitabı*, buna şâhid olduğu gibi, *Cevâhirü'l-Ebrâr* gibi bu hususta en mühim bir eser bile Süleyman Hakîm Ata'yı bir tek şahıs olarak göstermektedir. Bu mühim Yesevî halîfesinin eserleri hakkında daha çok bilgi almak için kitabımızın VI. bölümüne bakınız.

[5] *Hakîm Ata Kitabı*. Hakîm-Ata'ya, Süleyman Bakırgânî adı verilmesi bundan dolayıdır; bununla berâber, bunun tarihî bir rivâyet olmaktan çok, bir halk iştikakçılığı neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Akkurgan ile Bakırgan arasındaki söyleyiş benzerliği de bunu kuvvetlendiren bir delildir.

"Ben dervişim, bir yere gitmem!" dedi. Sonra ellerindeki, at sürdükleri deyneklerle hücum ettiler. Hakîm Ata oradaki ağaçlara, "Bunları tutun!" diye emretti. Ağaçlar üçünü sımsıkı yakaladılar, diğer ikisi kaçarak, olup-biteni Bugra Han'a anlattılar; Han, bu havâdise pek memnun oldu : "Üç gündür burnuma erenler kokusu geliyordu. Demek memleketimizde bir er peyda oldu!" dedi ve işi tahkik için Abdullāh Sadr adlı birini gönderdi. Abdullāh Sadr, gelen dervişe kim olduğunu ve ne istediğini sordu. Yesevî mürîdlerinden Hakîm Süleyman olduğunu anladı. Yılkıcıların neye ağaçta kaldıklarının hakikatini sezince, ağaçlardan, "Böyle yapan böyle olur!" sadâsı geldi. Bu dervişin yüksekliğine inanan Abdullāh Sadr, dönüp Han'a haber verdi[6]. Bugra Han, bu dervişin rızâsını celb için Anber adlı çok güzel bir kızını ona verdi; ayrıca da birçok develer, koyunlar, atlar gönderdi. Hakîm Ata, bunları kabûl etti. Bakırgan adlı o yeri kendisine menzil yaptı. Bugra Han ve bütün vezirleri ona mürîd ve mu'tekıd idiler. Hakîm Ata'nın şöhreti dört tarafa yayıldı.

Hakîm Ata'nın, Anber anadan üç çocuğu oldu; Muhammed Hoca, Asgar Hoca, Hubbî Hoca.. Bunlardan ilk iki büyüğünü o zaman Câru'llāh 'Allâme Şeyh adlı pek meşhur bir âlimden ders okumak üzre Hârizm'e gönderdiler. Onlar orada birçok kerâmetler göstererek, etraflarına yüzlerce mürîd topladılar. En küçüğü olan Hubbî Hoca'ya gelince, bu her gün atına binip dağlarda, kırlarda dolaşır, geyik avlar ve onları babasına getirirdi; bununla berâber Hakîm Ata, bu küçük oğlunun mânen nekadar yüksek bir mertebeye eriştiğini hiç bilmiyordu.

Birgün garip bir vesîle ile bu ciheti anladı : Ata'nın Cunuk vilâyetinin Taradigân (طرادگان) kasabasından Şeyh Sâ'at adlı bir mürîdi vardı. Ata, onu çağırdı, o dakikada koşup geldi. Biraz sonra Hubbî Hoca'yı da çağırdı. Biraz geç geldi ve babasına âdeti üzre bir geyik getirdi. Oğlunun hemen gelmeyişi, babasının canını sıkmıştı. Bunu anlayan Hubbî Hoca, gecikmesinin sebebini anlattı : "Muhit-denizi'nde iki gemi batıyordu, benden yardım istediler, onlarla meşgûl olduğum için geç kaldım" dedi. Babası buna inanmadı. "Eğer inanmazsanız, tamam beş ay sonra buraya onbir altun şükrâne getirecekler, o zaman görürsünüz!" cevâbını verdi. Hakikaten de öyle oldu; o parayı getiren adam-

[6] Timurleng'in Hoca Ahmed Yesevî türbesini yapmağa me'mur ettiği zâtın da Abdullāh Sadr adında olduğu unutulmamalıdır. Pek muhtemeldir ki bu menkabedeki Abdullāh Sadr, o tarihî şahsiyetin değiştirilmiş bir şekli olsun.

ların hepsi, Hubbî Hoca'ya mürîd oldular. Hakîm Ata, artık oğlunun yüksek mertebesini anlamağa başlamıştı. Yine birgün oğlu, kendisine şu suâli sordu : "Namazın sünnetini dâima burada kılıyorsunuz, görüyorum; lâkin onun farzını nerede kılıyorsunuz?". Babası, bu suâle karşılık, farzı da Kâ'be'de kıldığını söyledi. "İyi amma, dedi, oraya kadar gitmek büyük bir zahmet. Kâ'be'yi buraya getirseniz olmaz mı?". Hakîm Ata, kendisinde bu kadar kuvvet olmadığını i'tiraf etti; lâkin ertesi gün oğlunun Kâ'be'yi Bakırgan'a getirdiğini görünce, birdenbire şaşırdı ve içine biraz kıskançlık düştü. Bir postta iki velînin duramıyacağı muhakkaktı. Birgün Hakîm Ata, müridleri toplanıp dokuz öküz kestiler [7], zikr ve semâ'a meşgûl oldular. Herkes çağırıldı, yalnız Hubbî Hoca çağrılmamıştı. Bu aralık tuttuğu geyiklerle avdan geldi; herkesin çağırılıp kendine haber verilmediğini görünce canı sıkıldı; babasından sebebini sordu. Sonra, kerâmetle, kesilen öküzleri tekrar diriltti. Bunu gören bütün halk ona mu'tekıd oldular. Bunun üzerine babası onu çağırdı; bir yerde ikisinin berâber bulunamıyacağını söyledi. Bu sözün mânasını pek iyi anlayan Hubbî Hoca, babasına, "Siz kalın!" dedi, çıktı, anasıyle vedâlaştı. Kefenini giyip hücresinin ortasına gelip durdu. Anasına, kendisi için ağlamamasını ve babasının rızâsını almasını söyledi. Başını çekti, kaybolup gitti ve kefeni orada kaldı. Bu vak'a üzerine baba ana birçok ağlaştılar. Hakîm Ata, oğlunun derdi ile birçok *Hikmet*'ler söyledi.

Oğluna karşı yaptığı bu hareket Tanrı nezdinde cezâyı mûcip oldu. Ona mâlûm oldu ki, Hubbî Hoca eğer yaşasaydı, neslinden altmış velî gelecekti; mâdem ki bunlar dünyadan kesildi, bunun kefâreti olarak üstünden kırk yıl su akacak ve günâhı ancak bu sûretle temizlenecekti. Hakikaten de öyle oldu. Vefâtından sonra Amuderyâ, Bakırgan şehrini bastı, Hakîm Ata'nın türbesi üstünden kırk yıl su aktı. Sonra sular çekildi; fakat türbenin nerede olduğunu kimse bilmedi. Nihâyet, Hakîm Ata'nın mânevî işâretiyle Celâleddin Hoca adlı biri onun merkadini buldu, üstüne âlî imâret yaptı. Her taraftan ziyârete koştular [8].

[7] Bu dokuz öküz kurbanı da Türklerin İslâmiyet'ten önceki dinî an'anelerinin kalıntısıdır. Dokuz adedinin Türk ve Moğullardaki kudsîliği hakkında daha çok ve toplu bilgi almak için bakınız (*Türk Edebiyatı Tarihine Medhal*, s. 101-102). Herkesin ziyâfete dâvet olunması ve kurban i'tibâriyle de bu, âdetâ eski *şölen* (umûmî ziyâfet)'leri hatırlatıyor (*aynı eser*).

[8] Bir gece Hakîm Ata, Hoca Celâleddin'in rü'yâsına girdi; "Beni arayıp bul, üstüme imâret yap!" dedi. Bu mânevî işaret üzerine Hoca Celâl, birçok mal ile Türkis-

Hakîm Ata'nın birçok halîfeleri arasında en tanınmışı olan Zengî Ata, Taşkend'de bulunurken, Şeyh'inin vefâtını haber aldı ve derhâl Harezm'e giderek kabrini ziyâret ve âilesini ta'ziyet etti. Arap Arslan Baba'nın evlâdından olduğu için siyah tenli, çirkin bir adamdı. Nikâh için şer'an beklenilen müddet bittikten sonra, ölen şeyhin mânevî işâretiyle, dul kalan zevcesi Anber Ana'yı istedi. Anber Ana her nekadar varmak istemediyse de, nihâyet Zengî Ata'nın gösterdiği bir kerâmet neticesinde râzı olmağa mecbûriyet gördü [9]. Zengî Ata, Taşkend dağ-

tan'a gitti ve oradan Bakırgan'a döndü; lâkin bu aralık hava birdenbire fenâlaştı, karardı, müdhiş rüzgârlar esti. Gün açıldığı zaman bâzirgânların malları, davarları dağılmış, hepsi bir tarafa gitmişti. Hoca Celâl, bir tepe üstüne çıkarak etrâfına bakındı; karşıda bir dağ ve dağın üstünde bir kadın gördü. Yanına gidip selâm verdi ve Hakîm Ata türbesini sordu. Kadın, bilmedi; Hoca ile berâber ihtiyar anasına gidip sormayı teklif etti. İhtiyar kadın, oraların su altında kaldığını ve türbenin kaybolduğunu söyledi ve dedi ki, "Şu yakınlarda bir süs ağacı vardır, gece etrâfına geyikler toplanır, tan vaktine kadar durup ziyâret ederler; etrâfdan geçenler zikr sadâsı duyarlar; belki burasıdır." Celâl Hoca, o gece doğru oraya vardı. Geyikleri gördü, zikr seslerini işitti ve uykuya daldı. Hakîm Ata, tekrar rü'yâsına girdi; "Yattığın yerden yedi ayak ileri gel, o yeri kaz, orada bûriyâ (hasır) çıkar, onun altından da bir deste gül çıkar, türbem orasıdır. Giden malına da gam yeme; çünkü hepsi menzil hanındadır. Onları al gel; üstümüze imâret yap ve bize mücâvir ol!" dedi. Celâl Hoca, uyanınca böyle hareket ederek, mezarı buldu, bir nişan dikti; sonra gidip mallarını aldı, Hârezm'den ustalar getirtti. Yüzbin altun tenge sarfolunarak imâret yapıldı. Kendisi de Şeyh Celâleddin nâmını alarak, orada mücâvir oldu; etraftan herkes ziyâretine koştular (*Hakîm Ata Kitabı*). Türklerde ağacın kudsîliğine dâir Cüveynî'deki *Uygur Menkabesi*'ne, Radloff'un Şamanîlik hakkındaki meşhur eserine, Grenard'a bakınız. Eski geyik destanları ve halk masalları da halk inançlarında geyiğin ehemmiyetini açık sûrette gösterir.

[9] Hakîm Ata çok esmer renkli olduğu için, Anber Ana birgün nasılsa, "Kâşki zevcim siyah olmasaydı!" diye düşünür. Kerâmet nûru ile bunu anlayan Hakîm Ata, "Tiz ola ki benden siyaha musâhib olasın!" diye duâ eder. Hakikaten, biraz sonra Hakîm Ata ölür ve Zengî Ata gelip, Anber Ana'nın dest-i izdivâcını taleb eder. Anber Ana yüzünü hiddetle döndürüp, "Ben Hakîm-Ata'dan sonra kimseye varmam, hele böyle zencî'ye.." diye reddeder; fakat boynu o vaz'ıyette kalır. O zaman Zengî Ata haber yollayarak, vaktiyle, ölen zevciyle aralarında geçen vâkı'ayı hatırlatır. Kadın, bu izdivacın sırf bir kerâmet mahsûlü olduğunu anlayınca ağlar ve zarûrî râzı olur (*Reşahât* tercemesi, s. 16-17). *Hakîm Ata Kitabı* bu menkabeyi başka bir şekilde gösteriyor : Hakîm Ata kara renkli olduğu hâlde, Anber Ana beyaz tenli ve güzeldi. Birgün, Hakîm Ata gaslederken Anber Ana döşekte idi; ona bakarken, Bugra Han'ın kızı iken bu kara adama düşmesindeki hikmeti düşündü. Hakîm Ata'ya bu düşünce ma'lûm oldu; "Sen beni beğenmiyorsun amma, benden sonra, dişinden başka beyazı olmayan bir karaya düşeceksin!" dedi. Anber Ana pişmân olup ağladı; lâkin iş işten geçmişti. Hakîm Ata, rıhlet zamanı yaklaşınca Hârezm'den oğullarını çağırttı ve onlara dedi ki,

larında sığır güden kalın dudaklı, zencî bir çobandı; kendini ve âilesini çobanlık ücreti olarak Taşkendlilerden aldığı beş-on para ile geçindirirdi. Ömrü dâima kırlarda geçtiği için, namazı da kırlarda, ovalarda kılar ve namazdan sonra cehrî zikre başlardı. O zaman, an'aneye göre, bütün sığırlar otlamayı bırakırlar, etrâfında halka teşkil ederek onu dinlerlerdi. Zengî Ata, birgün dağda çalılıklar arasında koca bir yük dikenli çalı toplayıp evine götürmek üzre iple bağlıyordu; o aralık önüne dört genç adam çıktı. Selâm verdiler, selâmlarını aldı ve nereden gelip nereye gittiklerini sordu. Meğer onlar Buhâra'da bir medresede tahsil ile meşgûl iken Hak tarîkına sülûk niyyetine düşmüşler, şimdi kendilerini irşâda muktedir bir şeyh arıyorlarmış. Zengî Ata onlara dedi ki : "Biraz durun, dünyanın dört tarafını koklayayım. Nerede kâmil mürşid kokusu alırsam size bildireyim!". Gençler sevinçle beklediler. Ata, yüzünü dört tarafa çevirerek kokladı ve sonunda : "Sizi kemâle eriştirmeğe kādir benden başka kimse yoktur!" dedi.

Buhâra'dan şeyh aramağa gelmiş olan bu dört genç, sonraları onun dört büyük halîfesi olan Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata, Bedr Ata idi. Zengî Ata'nın sözü üzerine bunlardan evvelâ Uzun Hasan ile Sadr ona mu'tekıd oldular; bu sebeple, kemāl mertebesine ilkönce onlar eriştiler. Seyyid Ahmed az-çok tahsil görmüş ve soyca muhterem olduğu hâlde, böyle bir siyah sığır çobanının kendini irşâd etmeğe kalkmasını biraz garip gördü; fakat bu gurur onun yolunu kapadı, bütün mücâhedelerinden hiçbir fayda görmüyordu. Sonunda, Anber Ana'ya yalvararak, bu hususta onun Zengî Ata nezdinde vâsıta olmasını istedi. Anber Ana, yardımını va'detti ve ona dedi ki : "Sen bu gece kendini bir siyah keçeye sarıp Ata'nın yolu üzerine bırak; o, seher zamanında tahârete çıktığı zaman seni o hâlde görüp acısın!". Hakikaten, bu çok iyi kalbli kadın, Seyyid Ahmed'i niçin inâyetine mazhar etmediğini sordu ve onun buna lâyık olduğunu o gece zevcine söyledi. Zengî Ata gülümseye-

"Ölümümden sonra kırk-aşı'nı verirken gün-doğusundan Kâ'be ahâlisinden kırk *Abdal* gelecek; aralarında bir gözü zayıf ve ayağının biri aksak bir kara *Abdal* vardır. Ananızı, evlenmesi için beklemesi lâzım gelen müddet sona erince ona nikâhlayın!". Hakikaten, Ata'nın vefâtından kırk gün sonra *Abdallar* geldiler; fakat içlerinde kara *Abdal* yoktu. Çocuklar onu sorup geri kaldığını anladılar ve çağırttılar. Onun adı Zengî idi. Babalarının vasıyyetine göre, analarını Zengî'ye nikâhladılar. Bu Zengî'nin veliliğini o zaman kimse bilmezdi. Zengî Baba, karısını alıp kendi vilâyetine çekilip gitti. Anber Ana, eski kocasının kerâmeti eseri olarak bu Zengî'den çok sıkıntı çekti; lâkin ona tahammül eder ve başka kadınlara da bu hususta nasihatte bulunurdu (*Hakîm Ata Kitabı*).

rek, kendisini ilk gördüğü zaman Seyyid Ahmed'in kalbinde nasıl bir gurur uyanmış olduğunu anlattı; lâkin Anber Ana'nın şefâatına dayanarak onun o ilk kusûrunu afvettiğini de ilâve etti. Ertesi sabah seher zamanında Zengî Ata dışarıya çıktığı zaman, yolu üstünde siyah birşeyin yattığını gördü. Ne olduğunu anlamak için ayağiyle dokununca, Seyyid Ahmed yüzünü gözünü Şeyh'in ayağına sürerek af diledi. Zengî Ata buna karşı Ahmed'e o kadar iltifat etti ki, bütün maksûdu o ânda kendisine münkeşif oldu[10].

---

[10] *Reşahât* tercemesi (s. 17-19). *Hakîm Ata Kitabı*, Seyyid Ata hakkında *Reşahât*'ta bulunmayan bâzı menkabeler zikrederek, onun Hakîm Ata'ya intisâbını anlatıyor : Birgün, Seyyid Ata meclisinde, *Hakîm Ata Kitabı* okundu ve onun menkabe ve kerâmetinden bahsedildi. Seyyid Ata, Seyyidler'den hiç kimsenin ona mücâvir olup olmadığını sordu. Olmadığını anlayınca yanına üç kişi alarak Bakırgan'a geldi. Seyyid Ata, oradaki Şeyh Celâl'e kendisini mücâvirliğe bırakıp bırakmıyacağını sordu. Onun gelmesinden zâten mütessir olan Şeyh Celâl, kendinin buraya Hakîm Ata emriyle geldiğini söyledi. Bunun üzerine Seyyid Ata bir teklifte bulundu : "Bu gece ikimiz de gidip arz-ı hâl edelim; Hakîm Ata kimi isterse o kalsın!" dedi. Şeyh Celâl de, bunu kabûl etti. O gece gittiler. Hakîm Ata dedi ki, "Ey oğlum Şeyh Celâl, Seyyid Ata buraya Peygamber emriyle geldi. Mücâvirliği ona bırak, Hârezm yanında Aktaş derler biri vardır, oraya git; menzil yap; bizi ziyârete gelen önce seni ziyâret etsin. Biz, önce sana gelmeyenleri kabûl etmeyiz!". Şeyh Celâl sevinerek mücâvirliği bıraktı ve doğru Aktaş'a geldi. Seyyid Ata, uzun müddet orada mücâvir kaldı. Sonunda rıhlet zamanı geldi. Mürîdleri, "Sizi Kâ'be'ye mi götürelim, yoksa buraya mı defnedelim?" diye sordular. Şu cevâbı verdi : "Tâbutumu bir büyük arabaya koyup Bakırgan'dan Kâ'be tarafına çıkarın; lâkin o gece, hayvanlarınızı iyi bağlayın; gürültü etmeyin; evlerinizde oturun; bir ses işitirseniz, sakın dışarı çıkmayın. Tan attıktan sonra, bakınız, araba nerede durmuşsa, beni oraya gömünüz!". Hakikaten bunların hepsi oldu. Ertesi gün baktılar ki, araba Hakîm Ata türbesi yanına düşmüş. Hemen Seyyid Ata'yı oraya gömdüler. O gece Kâ'be erenlerinin ruhlarıyle Bakırgan erlerinin ruhları Seyyid Ata'yı almak için kavga etmişler; sonunda ikinciler üstün gelmişler. Şimdi Bakırgan'a gelenler, önce Hakîm Ata'yı, sonra Seyyid Ata'yı ve daha sonra da diğer mezarları ziyâret ederler (*Hakîm Ata Kitabı*). H. 702 (M. 1302-1303)'de ölen Seyyid Ata'nın ölüm tarihini *Hazînetü'l-Asfiyâ*'da görüyoruz (c. I., s. 540) :

سید آتا (آن !) شریف نیك ذات — شد چو در خلد معلی از جهان
شاه ابرار است سال وصل او — نیز سید مقتدا کامل بدان
سال وصل او شهادت کن رقم — شاه تاج و هادئ مخدوم خوان

Seydî 'Alî Reîs, Hive'den Hârzem'e gelirken, Seyyid Ata ve Hakîm Ata mezarlarını ziyâret ettiğini söyleyerek, ikisinin ayni mevkı'de olduğunu kaydediyor (*Mir'âtü'l-Memâlik*, s. 71).

Rizâ Kuli Han meşhur *Sefâretnâme*'sinde, Hakîm Ata ve medfeni hakkında şu bilgiyi veriyor : "Hakîm Ata, Ceyhun kenarında bir mahal ismidir. Orada medfun olan

Zengî Ata'nın üçüncü ve dördüncü halîfeleri olan Sadr Ata ile Bedr Ata'ya gelince, bunların isimleri Sadreddin Muhammed ve Bedreddin Muhammed'dir. Buhâra'da bulundukları zaman ayni hücrede otururlar, ayni dersleri ta'kip ederler, biribirlerinden hiç ayrılmazlardı. Zengî Ata'ya mürîd olduktan sonra Sadreddin'in mertebesi yükseliyor, buna karşılık Bedreddin'inki dâima iniyordu. Sonunda, Bedreddin bundan müteessir olarak ağlaya ağlaya Anber Ana'ya geldi ve hâlini anlattı. Anber Ana da, kocasının gönlü ferah bir zamanında Bedreddin'in üzüntüsünü izah etti. Zengî Ata gülerek dedi ki, "Benimle ilk def'a görüştüğü zaman, Bedreddin, içinden, bu deve dudaklı zencî haddinden fazla iddia eder, diye düşündü. Şimdiye kadar feyz alamamasının sebebi budur; lâkin mâdemki sen vâsıta oluyorsun, ben de o kusûrunu afvettim!" Hakikaten, ondan sonra bu iki arkadaşın sülûkdaki seyirleri de biribirinden farksız oldu [11]. Hâtırası Orta-Asya mutasavvıf şâirleri tarafından asırlarca terennüm olunan [12] bu meşhur Türk şeyhinin mezarı,

Hakîm Ata, Nakşbendîye silsilesinden ve Türk meşâyihindendir. Hârezm, Ceyhun kenârınca imtidâd eder ve köylerin kısm-ı a'zamı onun kenarındadır. Onların hepsi Ceyhun kıyısından üç-dört fersah, veya biraz daha fazla mesâfededir. Hakîm Ata, Hârezm'in mezru' ve ma'mûr kısmının müntehâsıdır; onu müteâkıb Hive Hanı'na tâbi' olan Kazak ve Kara-kalpaklar'a tesâdüf olunur. Onlar Seyhun ve Ceyhun arasında yirmi günlük bir yol olan bu çorak sâhada otururlar" (*Farsça metin*, s. 101). *Sefâretnâme*'yi terceme ve tahşiye eden Ch. Schefer, *Hazînetü'l-Asfiyâ*'ya dayanarak bu bilgiyi "Hakîm Ata'nın Ak-kurgan'da medfun olduğu" şeklinde tashih ve ikmâl ediyor; Hakîm Ata hikâyesinin eskiden yazılmış bir nüsha olup, Gottwald tarafından Kazan'da bastırıldığını söylüyor (*Schefer tercemesi*, s. 101). Rizâ Kuli Han, Türkmen menzilleri arasında bir de Adun-Ata Çeşmesi'nden bahsederek, bu Adun-Ata'nın da Zengî Ata mürîdi olduğunu bildirmektedir (*Farsça metin*, s. 41; *Schefer tercemesi*, s. 65). Yesevî mürîdlerinin Türkmen sâhasındaki nüfuzlarının genişliğini bu da kuvvetlendirebilir.

[11] *Reşahât* tercemesi (s. 20-21). Sadr Ata'nın vefâtı, bir rivâyete göre. H. 656 (M. 1258-59)'dadır (*Tibyân-ı Vesâil*). Hâlbuki bunun yanlışlığı meydandadır : 656, Zengî Ata'nın ölüm senesidir.

[12] Şems isminde bir şâirin Zengî Ata'ya hitâben musammat tarzında yazılmış bir *Münâcât*'ı, Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde basılmıştır :

Ol Seyyid-i âdem hakkı yâ zengî Baba himmeti
Ol mefhar-i âdem hakkı yâ Zengî Baba himmeti

matla'iyle başlayan bu arûz vezni ile yazılmış eser, nazım bakımından çok kusurludur (*Dîvân-ı Hikmet*, İstanbul baskısı, s. 285). Zengî Ata'nın memleketlisi Kemmî Taşkendî'nin,

Dergeh-î Hak pâsbânı Hazret-i Zengî Atâ
Sırr-ı gaybî râzdânî Hazret-i Zengî Atâ

Taşkend şehrinden sekiz mil uzakta Semerkand yolu üzerindedir[13]. Orta-Asya'nın büyük ve tanınmış mutasavvıfı Hoca Abdullāh Ahrâr, Zengî Ata hakkında büyük bir saygı besler ve kabrini her ziyâret ettiği zaman, içeriden Allāh Allāh âvâzesi işittiğini söylerdi[14].

Yesevîye sülâlesi, bilhassa Zengî Ata'nın iki mürîdinden, Seyydi Ata ile Sadr Ata'dan gelir. Seyyid Ata, Anber Ana'nın vâsıta olması ile, şeyhinin afvına mazhar olduktan sonra, mânen çok ilerlemiş, çağdaşı olan Hoca ʿAzîzân ile birçok mübâhaselerde bulunmuştur. Menkabe kitaplarında birçok kerâmetleri zikredilen Seyyid Ata'nın en meşhur halîfesi Ḥuzyanlı[15] İsmaʿil Ata'dır. Hâlis bir Türk olan İsmâil Ata, mollaların kendisine karşı olan taarruzlarına hiç ehemmiyet vermez, irşad vazifesini bırakmazdı[16]. Yalnız, Hoca Abdullāh Taşkendî'nin cedd-i aʿlâsı Hoca Muhammedü'n-Nâmî'nin kabri önünden geçerken – onun çok zaman önce vefat ettiğine ve bu yüzden hiçbir te'siri olamıyacağına îmâ ederek –, "Çürük saman bir işe yaramaz!" dediği için,

---

İrdiler zâhir siyeh-fâm-ü lîkin bâtınen
Tabtılar nûr-ü ziyâ'nı Hazret-i Zengî Atâ
Turfa bir keşf-i kerâmet görgüzüb dehr ehligâ
Aldılar Anber-Anâ'nı Hazret-i Zengî Atâ

parçalarını içine alan medhiyesi ona çok üstündür (*Mecmua-i Hazînî*, Taşkent taş-basması, s. 47).

[13] Schuyler, *Türkistan Seyahatnâmesi* tercemesi (s. 189). *Reşahât*'ta da Zengî Ata'nın mesken ve medfeni Şaş (Taşkend) olmak üzre kayıtlıdır (s. 16). Ölüm tarihine gelince, Zengî Ata'nın vefatı, H. 656 (M. 1258-59)'dadır. *Hazînetü'l-Asfiyâ*, onun hakkında şu tarihi kaydediyor (c. I, s. 539) :

چو در خلد معلى از جهان رفت   جناب خواجهٔ مسعود زنکى
ولى الله مرشد كو و صالش   دوبارا عاشق محمود زنكى

Capus, Hive'den Krasnovodsk'a giderken Zemahşer'le Çereçeli (چرەجلى) arasındaki yerlerin Türkmen çapullarından dolayı hâlâ metrûk olduğunu söylüyor; bu terkediliş sebebiyle bu gün yalnız harâbeleri göze çarpan eski kasabalar arasında Zengî Baba kasabası da vardır (G. Capus, *ayni eser*, s. 405, 406, 410, 412).

[14] *Reşahât* tercemesi (s. 16). Hazînî de, bu meşhur rivâyeti şu sûretle zikrediyor :

خواجهٔ احرار كفتى بر دوام   میرسد در كوش جان هر صبح و شام
از تراب مرقد زنكى آتا   نالهٔ الله كفتى بر مولا

Kemmî Taşkendî'nin medhiyesindeki, "*Eylegaylar tâ memâtîdan berî vird-i zebân * Allâh Allâh Rabbenâ'nı Hazret-i Zengî Ata*" beyti de buna işârettir.

[15] *Reşahât* tercemesi, bu kasabayı Sayram ile Taşkend arasında gösteriyor (s. 19).
[16] *Reşahât* tercemesi (s. 19).

birdenbire havadan gelen bir saman gözüne girmiş ve sonunda gözü zâyi' olmuştu[17]; bununla berâber, Hoca Abdullāh, dâima onun vasıflarından bahsederdi. İsmâil Ata'nın oğlu İshāk Hoca'ya gelince, İspîcab'da[18] epeyi müddet halkı irşad ile meşgûl olmuştur ve Türkler arasında şöhret kazanmış olan bu şeyhin bâzı menkabeleri tesbit edilmiş ve meşhurdur[19]. Hoca Bahâüddin Nakşbend kendisinden biraz sonra meydana çıkmıştır; bununla berâber, Yesevî sülâlesi asıl Sadr Ata halîfeleriyle şöhretini korudu. Sadr Ata'nın halîfesi Eymen Baba, onun halîfesi Şeyh 'Alî, onun halîfesi Mevdud Şeyh'dir ki, bu Mevdud Şeyh'in de başlıca iki halîfesi meşhurdur : Hoca Abdullah çağdaşlarından Kemâl Şeyh ile, Hoca'nın meydana çıktığı zamanda Taşkend ve Mâverâü'n-nehir'de birçok mürîdleri olan ve sonraları Hoca ile mülâkat da eden Hâdım Şeyh. *Reşahât* sâhibi, Hâdım Şeyh'in halîfesi Cemâlü'ddin Buhârî'den naklen, Şeyh'in birçok kudsî kelimâtını zikrediyor[20]. Hâdım Şeyh'den gelen Yesevîye silsilesi, *Tibyân-ı Vesâil*'e göre şöyledir : Hâdım Şeyh, Şeyh Cemâlü'ddin Buhârî, Şeyh Hudâydâd Azizegî, Mevlâna Kûh-i Zerrînî (Kûh-Zerî), Şeyh Germînî, Muhammed Mü'min Semerkandî, Şeyh Ahond, Molla Hurd 'Azîzân. Kemal Şeyh'den gelen silsileyi de yine ayni eser şu sûretle kaydediyor : Kemal Şeyh İkānî, Şeyh 'Alî Âbâdî, Şeyh Şems Özkendî, Abdal Şeyh, Şeyh Abdü'l-Vâsi', H. 974 (M. 1566-67)'de Taşkend'de hayatta olan Şeyh Abdü'l-Müheymen; bununla berâber Hazînî, Zengî Ata'dan gelen Yesevîye silsilesini bundan epeyice farklı olarak gösteriyor[21].

---

17 *Reşahât* tercemesi (s. 242).

18 Sayram ile Taşkend arasındaki bu sâha halkı, pek eskiden İslâmiyet'i kabûl etmişlerdi. Yukarıda (2. § *Türkler ve İslâmiyet)* faslına bakınız. Bu şehir hakkında, kitabımızın V. bölümünde, *Hoca Ahmed Yesevî*'nin eseri bahsinde etrafh bilgi verilmiştir.

19 *Reşahât* tercemesi (s. 20).

20 *Reşahât* tercemesi (s. 22-23).

21 *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da gösterilen silsile şu şekildedir : Zengî Ata, Sadr Ata, Cemal Şâşî (Hârezm'de bulunmuş), oğlu Hasan Şeyh, Alî Hoca, Hoca Alî'; bunun iki halîfesi var ki biri Şeyh Pehlivân, diğeri Şeyh Mevdud (Sultan Ebû Saîd'in şeyhi). Şeyh Mevdud'un halîfesi Hâdım Şeyh, Şeyh Cemâlü'd-din (Buhâra'da bulunmuş, mezarı Herat'ta), Şeyh Süleyman Gaznevî (önce Ubeydullah Ahrar'dan, sonra Cemâlü'd-dîn'den feyz almış), Şeyh Hudaydâd, Molla Velî Kûh-i zerî (Kûhzerînî), Kāsım Şeyh, Şeyh Hudaydâd'ın diğer halîfesi de Şeyh Metîn'dir ki ondan Şeyh Emîn, ondan Seyyid Mansur Ata, ondan da eserin müellifi Hazînî el almışlardır (*Cevâhirü'l-Ebrâr*'ın sonundaki Farsça manzum silsile-nâmeden hulâsa, s. 232-243). Bu farkların sebebi çok açıktır : Bir şeyhin

24. Yesevîye Âdâbı:

Bütün tarîkatlerde olduğu gibi, Yesevîye tarîkatinin de birtakım âdâbı vardır ki, esâs hatları bakımından diğer tasavvuf mesleklerinden farksız olmakla berâber, teferruattaki husûsiyyeti cihetinden tedkike değer. Yesevîye tarîkatine giren mürîdin riâyete mecbur olduğu birtakım âdâb vardır ki, bunlar on'a ircâ edilebilir: 1) Hiç kimseyi şeyhinden efdal bilmemek ve ona mutlak sûrette teslîmiyyet göstermek lâzımdır; çünkü mürşid huzûrunda bütün gün türlü türlü yemekler yemek ve geceleri uyku ile geçirmek bâtın yolunu kapamaz; lâkin şeyhinden ayrılıp kendi rizâsı ile sıyam ve kıyâma kalkan, uryan ve giryan geçinen dervişin terâkkî yolu kapanır. 2) Mürîd zekî ve müdrik olmalıdır ki, şeyhin rumûz ve işârâtını anlayabilsin. 3) Şeyhin her türlü söz ve fiillerine râzī ve itaat eder olmak lâzımdır. 4) Şeyhin bütün hizmetlerinde ağır-canlı değil, çevik ve çâlâk olmalıdır ki, rızâsı hâsıl olsun; çünkü Rizâu'llāh onun zımnındadır. 5) Sözünde sâdık, va'dinde sağlam olmalıdır ki, şeyhin mizâcı değişip, redde sebep olmasın ve hiçbir zaman şek ve şüpheye düşmemeli ki, bu, husrânı mucipdir. 6) Vefâlı ve bîat ahdinde metîn olmak gerekir. 7) Mürîd, bütün mal ve mülkünü şeyhine dağıtmağa hazır olmalıdır. Bâtın gözü başka sûrette açılamaz. 8) Şeyhin sırlarını tutarak, bunların ifşâsından sakınmalıdır. 9) Şeyhin bütün teklif, va'z ve nasihatlarını gözönüne alıp, hiçbir vakit ihmâl ve kaçamak yoluna sapmamalıdır. 10) Visâl-i İlâhî için şeyh yolunda canını ve başını vermeğe hazır olmalı, dostuna dost, düşmanına düşman geçinmeli, gerekirse, şeyhin ihtiyâcını yerine getirmek için, kendisini köle gibi sattırabilmelidir[22].

---

sayısız halîfeleri olur, onlardan bâzısının silsile-nâmesi zaptedilir; birtakımı da unutulur, yâhut mazbut silsile-nâmeleri sonraları kaybolur. *Reşahât* sâhibi kendi zamanına kadar şöhret kazanmış olan Yesevî halîfelerini, öyle görünüyor ki Cemâlü'd-dîn Buhârî'den almış; Hazînî ise, şeyhi Seyyid Mansur'un silsile-nâmesini kaydetmiş; *Tibyân-ı Vesâ'il* muharriri de buna benzer herhangi bir dervişin silsile-nâmesini iktibas etmiştir.

[22] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 120). Burada, yalnız Yesevîye tarîkatinin âdâbını kısa bir sûrette Hazînî'nin eserinden iktibas ile iktifâ ediyoruz. X. asırda yazılmış olan bu eserin bu hususlarda verdiği tafsilât, başka kaynaklarda bulunmadığından, umûmî tasavvuf tarihi bakımından da çok kıymetlidir; bununla berâber, bu tafsilâtı başka tarîklerin âdâb ve erkâniyle karşılaştırmak, bizim sâhamızın tamâmiyle dışında bir mes'eledir. Hazînî, tarîkat âdâbı hakkında *Bûstânü'l-'Ârifîn* adlı eserden de nakillerde bulunuyor ki (*Cevâhirü'l-Ebrâr*, s. 137), Hoca Ahmed Yesevî'nin bu isimde bir eseri olduğunu bilmiyoruz. Bu isim altında bütün İslâm memleketlerinde

Tarîkat şehristânının ahkâmı altıdır : Ma'rifet-i Hak, sahâvet-i mutlak, sıdk-ı muhakkak, yakîn-i müstağrak, tevekkül-i rızk-ı muallâk, tefekkür-i müdekkak.. Şeyhlik ve muktedâlık erkânı da altıdır; İlm-i din-ü yakîn, hilm-i mübîn-i metîn, sabr-ı cemîl, rızâ-yı Celîl, ihlâs-ı halîl, kurb-i cezil [23]. Tarîkatin vâcipleri de şu altı şeydir : Taleb-i sâhib-kemāl ve tekarrüb-i Zü'l-Celâl, şevk-ı visâl-i Lâ-Yezâl, havf-i mülk-i bî-zevâl fi'l-eyyâmı v'el-leyâl, recâ fī külli ahvâl, zikr 'ale'd-devâm, fikr-i tavassul-i Hayy-i Müte'âl. Tarîkatin sünnetleri yine altıdır : Cemâatla namaz, seherlerde uyanıklık, devâm-ı vuzu', huzûr-ı bi'llāh, zikr-i bi'llāh, sulahâ ve muktedâya itâat. Müstehapları da altıdır :

meşhur olan eser, H. 375 (M. 985-86)'de ölen İmâm Ebi'lleys Nasr b. Muhammed Semerkandî Hanefî'nin *hadîs* rivâyetlerine, şer'î âdâb ve ahlâka âit meşhur eseridir ki, kütüphanelerimizde birçok nüshaları vardır. Kâtib Çelebî, bu eserin büyük, orta, küçük olmak üzre üç nüsha olup Rûm ve Arap memleketlerinde mevcut ve şâyi' olanın küçük nüsha olduğunu da ayrıca ilâve ediyor (*Keşfü'z-Zünûn*, c. I., s. 153, Bulak basımı). Yine Kâtib Çelebî, H. 676 (M. 1277-78)'da vefat eden İmâm Muhyi'd-Dîn Yahyâ b. Şerefü'd-dîn en-Nevevî eş-Şâfi'î'nin de bu adı taşıyan bir eseri olduğunu bildiriyor.

[23] Hoca Ahmed'in beyânına göre, yetmiş ilim okumadan ve yetmiş makam geçmeden şeyhlik mukarrer olmaz. Bu ilimlerin husûl ve vüsûlü, kırkdört makāmât içinde münderiçdir ki, onları tahsil etmeden şeyhliğe kalkan, Ehlüllāh'ın nefretine uğrar. Bu makamlar şunlardır : Tevbe-i nasûh, ilm-i nâfi', hilm-i râfi', akl-i kâmil, ma'rifet-i şâmil, teslîm-i sâlim, izzet-i mütevâzı', kanaât-ı temâm, sıdk-ı Sıddîk, yakîn-i Fâruk, ibâdet-i Osmânî, zikr-i Murtezâyî, zühd-i Hasanî, fenâ ve fakr-i Hüseynî, tevekkül-i küllü İmâm Muhammedü'l-Hanefî, tahammül-i temâm, şükrân-i ni'met-i İlâhî, kazâlara rızâ, sabr ale'l-belvâ, safâ ale'n-na'mâ, sahâvet min mâmelek, ihlâs-ı havass, ahlâk-ı hamîde, vera' ve temizlik ve perhiz, tevâzu'-i 'amîm, havf-i 'ale'd-devam, recâ fi külli ahvâl ve ahvâl (اهوال و احوال), rikkat ve ağlamak, şevku'llāh ve zevkullāh, cezbetü'llāh, lûtfü mürüvvet, kerem ve sehâ, hidâyetü'llāh, huşû'-i zâhirde hâ'if, huzû'-i bâtında hâyif, diyânet der-def'-i menâhî ve siyânet der-imtisâl-i evâmir, akvâl ve ef'âlde hikmetü tecrübe, ismet 'ani'l-kebâir, iffet 'ani's-sagâir, firâk inâreti ve iştiyâk harâreti, sevdâ ve cünûn, mahabbet ve meveddet-i Hazret-i Samediyyet, hayâ ve hicâb-ı inda'llāh ve inde'l-'ibâd, âsâr-i visâl, kurbiyyetü takarrub-ı ile'llāh. Şeyh'in sözüne göre, bu kırk dört makāmın esası şu sekiz makamdır: 1) Tevbekârlar makāmı : Riyâzet ve mücâhede; tevbekârların üstâdı Hazret-i Âdem'dir. 2) Âlimler makāmı : Tevâzu' ve tazarru' ve teveccüh ve mütâlebe-i Hazarât-i hamse; âlimler üstâdı Hazret-i İdris'tir. 3) Zâhidler makāmı : Rikkat ve dikkat ve mahabbet ve şefkat; zâhidler üstâdı Hazret-i 'Îsâ'dır. 4) Sâbirler makāmı : Tahammül ve tevekkül ve teemmül; sâbirler üstâdı Hazret-i Eyyub'tur. 5) Râzîler makāmı : İnbisât ve ihtilât ve irtibât; üstâdı tasrih edilmiyor. 6) Şâkirler makāmı : Tevhid ve temcid ve tahmid; serdârı, Hazret-i Nûh'tur. 7) Muhibler makāmı : Îrâd ve evrâd ve ezkâr ve istiğfâr; muhibler müsteşhidi, Hazret-i İbrâhim'dir. 8) 'Ârifler makāmı : Sıyâm ve kıyâm ve mürâkabe; 'ârifler senedi Peygamber'imiz Efendimiz'dir (*Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*, s. 108-114).

Sürûr ve beşâşetle misâfir gözetmek, kendi hâlince misâfir kabûl etmek, misâfir nekadar fazla durursa ganîmet bilmek, misâfirliği uzatmak, misâfir ne isterse yapmağa çalışmak, Ahmed Yesevî'ye ve şeyhe duâ etmek. Tarîkat adâbı da kezâlik altıdır : İki dizi üzerine çöküp tevâzu' ve edeble oturmak, kendisini herkesten alçak görmek, herkesi kendinden efdal görmek, cümle şeyhleri ve azizleri bilip karşılarında sâkinâne durmak, şeyhler meclisinde destursuz lakırdı söylememek, kendi şeyhinin ve başka şeyhlerin velâyet sırlarını ve kerâmet rumuzlarını hâtırasında saklamak [24].

Hoca Ahmed Yesevî'ye göre mübtediler mürûru, mutavassıtlar sudûru ve müntehîler zuhûru dört şarta bağlıdır : Birincisi mekân, ikincisi zaman, üçüncüsü ihvân, dördüncüsü rabt-ı Sultan.. Sâliklerde tefrika-i hâtır olmamak ve evrâd ile meşgûl bulunmak için evvelâ mekânın ma'mur olması lâzımdır. Tâlipler arasında ve memleket içinde işsizlik ve ihmâli gerektiren bir usanç olmaması için, zamanın ârızalarından masûn olmak lâzımdır. Bütün makāmâtta ve halvet ve erba'înlerde şevkı mûcib olmak için, fakr-ü fenâya tâlib hakikî ihvan da bulunmalıdır. Bunlardan sonra, Sultan'a bağlılık da lâzımdır ki, Sultan'a bağlılık, irfan sâhipleri arasında ruchânı mûcib olur [25]. Yesevîler'e göre, sâliklerin tarîkının müntehâsı ve mücâhidlerin merhalelerinin gāyesi fakr yoludur. Hazînî, bu yolun meşakkatlarını şu sûretle anlatıyor : "Fakr yolunda lâ yu'ad velâ yuhsâ seferler olur. Ol cümle seferlerden âlem-i bâtın ve kişver-i gaybü'l-gayb içinde üçyüzaltmış deryâ ve kırkdört berzah ve perde ve hicablar açılır ve her berzah ve perde ve hicab tahtından ve zımnından ve zuhûrundan kırkdört yol çıkar ve dokuz taht ve her taht üzre bir müstakıl sultân-ı mütecemmil emrü fermân ve hükmeder. Çün ol taht-gâh ve sultanlardan geçilse, iki azîm kapı ve refîü'l-bünyân bâb-ı hümâyûn ve der-i meymûn zuhûr eder ve herbir kapı ve bâb-ı humâyûn ve der-i meymûn karşısında üç deryâ-yı mehib ve 'amîk mevc urur. Bu kapı ve deryâ-yi mevvâcdan 'ubûr olup geçilse, nâgâh bir kubbe peydâ olur ve altı yol ki onsekizbin âlem, ol altı yolun başında mütahayyir ve mütegayyir ve muztar kalmışlar fakrü fenâ ile. İş bu menâzil ve merâhil beyâbân-i fakrü fenâ ki mehip ve acîbdir; muktedâsız ve kılağuzsuz sülûk ve 'ubûr ve mürûr kılmak müteazzir ve muhaldir. Bu menâzili geçmeyince fakr idrâk olunmaz [26].

---

[24] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 129-131). [25] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 181-184).

[26] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 116-117). *Fakrü fenâ* ıstılâhının sûfîler arasındaki mâhi-

Ahmed Yesevî'ye göre, hakikî bir sûfînin riyâzet ve mücâhedeye alışması, yeme-içme ni'metinden, halvet ve şehvet ve işretten uzak kalması lâzımdır; dünya âlâyişini bırakarak, teveccüh ve mürâkabeyi kendisine san'at kılmalıdır ki, hâlis sûfî olabilsin; bu yüzden, Yesevîye tarîkatinde sâlikler için üç türlü mücâhede ve riyâzet ta'yin edilmiştir. Onlara göre, nâfile orucu üçüncü güne varırsa, bâtından gubâr ve zulmet kalkar; beşinci güne varırsa, mugayyebât-ı cin ve ervâh-ı tayyibe musahhar olur; altıncı güne varırsa, gönül deryâlarının pınarları açılır ve akmağa başlar; eğer dokuzuncu güne varırsa, kalblerin ve kabirlerin keşfi hâsıl olur; lâkin bütün bu riyâzet ve mücâhedeler, şeyhin izin ve tensibiyle olmalıdır. Öyle olmazsa, fayda değil, aksine mazarrat hasıl olur [27].

Cevâhirü'l-Ebrâr'da Yesevîlik'in usûl ve âdâbı hakkında teferruâta âit – fakat tarîkatin husûsiyetlerini göstermek bakımından çok mühim– birtakım tafsilât daha vardır ki, onları umûmî hatları ile naklediyoruz : "Yesevîye tarîkında her mülâkatta selâm verilirken sol elin arkası yere konularak, sağ eli kendi sırtında çenber yapmak âdettir. Derviş, sol ayağını yere koyar, sol yüzünü de yere koyarak, sağ ayağını kurbanlık koyun gibi ökçeden uzatır. Tazarru' ve inkisâr ile pîr'in huzûrunda yüz teessürle kusûrunu söyler. Nihâyet *Tekbîr* ile pîr yetişir ki, onun kurbanlık koyun sûret ve hey'etini موتوا قبل ان تموتوا (ölmeden önce ölmek) keyfiyetine eriştirir; nasıl ki şerî'at-i mutahhare'de büyükten küçüğe selâm sünnettir, yoksa bunun aksi değil.. Eğer Hazret-i pîr, onun kusûrunu söylemezse, cevap olarak kurban *Tekbîr*'ini tevfîr ederler. Dervişin, pîrin *Tekbîr*'i edâ ni'metine teşekkür olarak, yine kusurlarının afvını edâ ederken vasıflandırıldığı tarzda, sol eliyle çekilip gitmesi lâzımdır; eğer elinde birşey varsa, niyâz ederek arzeder; eğer hazır birşey yoksa niyâz etmesi kâfîdir. Bâtın yolunu feth için kusurlarının afvını dilemesi ve bu sûretle, ıktidâ ettiğinin karşısında niyâz etmesi kurb-i

yetini anlamak için *Risâle-i Kuşayrîye*'ye bakınız. *'Avârifü'l-Ma'ârif*'te ve *Faslü'l-Hitab*'ta da bu hususta pek uzun tafsilât vardır. Ayrıca Gazâlî'ye ve daha başka mutasavvıfların eserlerine de bakılabilir. Büyük mutasavvıflara göre, dervişin *fakr hırkası*'nı giyebilmesi için en az kırk yıl şeyhine sıdk ve hulûs üzre hizmet etmesi lâzımdır.

[27] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 58-60). Büyük mutasavvıfların riyâzet ve mücâhedesi, dervişler arasında pek meşhurdur. An'aneye göre, Bayezîd-i Bistâmî altmış günde bir lokma yermiş; Yesevîye tarîkatinde de Mahmud Hoca, otuz günde bir lokma, Ulug Hoca kırk günde iki lokma, Zengî Ata ondokuz günde bir lokma, Sadr Ata onbeş günde bir lokma yerlermiş (*Cevâhirü'l-Ebrâr*, s. 57).

İlahî'yi mûcibtir. Iktidâ ettiğinin, ânun niyâzına karşılık duâsı icâbete makrûndur. Sûfî-i sâlik, taksîr ve niyâz kapısında mukîm ve mustakîm olmadıkça, icâbet kapısı ve kurbet dergâhı ânun yüzüne açılmaz ve onun murâdı yüz göstermez; nasıl ki, Ahmed Yesevî, "Niyaz yol açar" demiştir. Derviş *teheccüd* (gece vakti kılınan *nâfile*) namazını kısa sûreler okumak sûretiyle kılmalıdır; zîrâ uzun sûrelerle kılmak herkesin işi değildir. Onaltı rek'at teheccüd namazını husûsî âdâbiyle kıldıktan sonra, iki def'a kelime-i temcîd ve üç def'a salavât-ı hams okumalıdır. Bundan sonra hazin sesle ve tazarru' ve teellümle yüzbir kerre *estağfiru'llāh* ve beş kerre de "حسبى ربى جل الله ما فى قلبى الا الله" ve beş kerre *istiğfâr*, üç kerre *kelime-i istiğfâr*, yüksek sesle ve kemâl-i şiddetle yüzbir *kelime-i Celâl* okunur. Sonra *Zikr-i erre* ile iştigāl olunur. Bu zikri öyle kuvvet ve şiddetle edâ etmelidir ki, derviş terlesin; zîrâ sûfîlerin tahkikātına göre tarîkat cünübü ancak bu sûretle tathîr edilebilir. Sonra eğer gecenin uzunluğu müsâit ise, "*Yâsin*, *Müzzemmil*, *Sûretü'l-A'lâ*, *Elem-neşrah*, *İnnâ enzelnâ*, *Liîlâfi Kureyşin* sûreleri tilâvet edilir. Seher zamanında Cenâb-ı Hakk'a sûz-ü güdâzla münâcât makbûl-i İlâhî olur. *Salât-ı Fecr*'den sonra, yirmibeş *Subhâna'llāh*, yirmibeş *El-Hamdulillāh*, yirmibeş *Lâ-ilâhe illa'llāh* ve yirmibeş *Allāhu ekber* tekrar olunur. Yüzbir *İsm-i Celâl* çekilir ve aşk ve şevk ve heyecanla *Zikr-i erre*'ye devam olunur; zîrâ *Zikr-i erre* mahv-ü fenâ îrâs ve fakr-ü bakā ihdâs eder. Bundan sonra, hazz-ı nefs ile murâkabe edilir ve kemāl-i ta'zimle *Yâsin* tilâvet olunur. Cenâb-ı Hakk'a istiğfâr edilir. Şeyhlerin ve âbâ ve ecdâdın ruhlarına *Fâtiha* okunur. Meclis ehli ile musâfaha edilir. "*Hazret-i Enes*'den rivâyet edilen bir *hadîs-i şerîf* meâline göre, "Her kim sabah namazını cemâatla kılar, sonra oturup güneş doğuncaya kadar zikr ile meşgûl olur ve sonra yine iki rek'at kılarsa, bir hac ve tam *'umre* ecri gibi ecre mazhar olur"; bu sebeple, tesbih ve tehlil ve kırâat ve hatm ve duâ ve musâfahadan sonra, kemâl-i niyaz ve tezarru' ile iki rek'at *Işrak namazı* kılınır. Her rek'atta, *Fâtiha*'dan sonra beş *Kulhüvallāh* okunur. *Kulyâ* ve *Kulhuvallāh* ile iki rek'at istihâre namazı kılınır ve dört rek'at kuşluk namazının ilkinde *Vedduhâ*, ikincide *Elemneşrahleke*, üçüncü ve dördüncüde *Mu'avvezeteyn* okunur. Zuhr namazının dört rek'at sünnetinde dört *Kul*, ikindi namazının dört sünnetinde de –ilk rek'atta dört, ikincide üç, üçüncüde iki, dördüncüde bir olmak suretiyle– on *Ve'l-'asr* okunur. Salâtın edâsından sonra tevâzu' ve tazarru' ile yetmişbir *Estağfirullāh*, yüzbir *İsm-i Celâl* çekilerek *Zikr-i erre*'ye iştigāl olunur. Akşam olup ortahk kararınca, makberenin zulmet ve vahdeti hatır-

lanarak duâ ve reca edilir. Vazife-i büzürgân olan beş mâlûm Sûre, her beş vakit namazdan sonra tilâvet edilmelidir; eğer bu müyesser olmazsa bir *Fātiha* ve *Âyete'l-Kürsî* ve üç *İhlâs* sûresi okumalıdır ki, rahmet ve mağfiret sebebi olsun. Mevlid gününe rastlayan Pazartesi günleri oruç tutmak *mendub* (makbûl)'dür. ʿİbâd aʿmâlinin arz günü olan Perşenbe günleri oruç tutmak da makbûldür[28].

25. Halvet :

Yeseviyye tarîkında "Halvet"in bilhassa ehemmiyyeti ve kendine mahsus âdâbı vardır. Hoca Ahmed Yesevî'ye göre "Halvet" kelimesindeki harflerde birçok anlaşılması güç hikmetler mündemictir. Buradaki *hı* (خ) *hâlî*'den, *lâm* (ل) *leyl*'den, *vav* (و) *vuslat*'tan, *te* (ة) *hidâyet*'ten alınmıştır. Halvet esnâsında nefse ve şeytâna âit hazlar yanıp mahvolur. Hak cezbelerinden *nâr* ve *nûr* zuhûra gelir; insanlık karanlıkları ve başka kederleri kalkar; bâtın tabakaları nurlanır ve temizlenir ve daha bunun gibi nice nice feyizler hâsıl olur. *Halvet* ikidir : Biri *şerî'ʿat halveti*, diğeri *tarîkat halveti*'dir. Şerîʿat halveti olmayınca ikincisi olmaz. Şerîʿat halveti, bütün ayıp sayılan fiillerden ve meş'ûm sözlerden, başka noksanlık ve günahlardan temâmiyle tevbe etmek esâsına dayanır; böyle olmazsa, tarîkat sâliki halvetine lâyık olmaz. Bunun gibi oruç da, bütün uzuv ve duygu organlarının, şerʿan yasak edilen v.b. şeylerden masûn ve mahfuz kalması sûretiyle olmalıdır. Tarîkat halveti hakkında eski büyük mutasavvıfların birtakım görüş tarzları ve onlara göre konulmuş muhtelif erkân ve kāideler vardır[29]. Halvet-güzîn olacak sâlikin tabîa-

---

[28] *Cevâhirü'l-Ebrâr*, (s. 244-255.)

[29] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 30-34). *Halvet* ve *uzlet* kelimeleri eskidenberi tasavvuf ıstılahlarındandır ve aynı mânada gibi kullanılır. Halvetten maksat, tenha bir yerde âlemden tecerrüd etmektir. *Üzlet*, ehl-i safvetin sıfatı; *halvet*, vuslat alâmetidir. Mürîd için önce kendi cinsinden *uzlet* ve nihayette Üns-i Hak için ihtiyâr-ı halvet lâzımdır. Yalnız, uzlet ihtiyar eden kimse, halkın şerrinden korunmak için değil, kendi şerrinden halkı korumak için bu hareketi ihtiyar ettiği fikrinde olmalıdır; zîrâ aksi, kibir ve gurûra yol açar. Ebû Bekr Varrak, "Dünya ve âhiretin hayrını halvet ve kıllette, şer ve mazarratını halk ile ihtilât ve kesrette buldum" demiştir (*Risâle-i Kuşayrîye* tercemesi, s. 82-85). Tasavvuf hakkındaki te'lifleri büyük bir kıymet ve ehemmiyeti hâiz olan Şahâbü'ddin Suhraverdî, *ʿAvârifü'l-Maârif*'in *Fütuhü'l-Erbaʿîn* bâbında halvetten ve onun âdâb ve şartlarından uzun uzun bahseder. Ona göre halvetten maksad, birtakım garâib ve acâibe ve keşfiyâta şâhid olmak değildir. Nâs ile ihtilât üzerine halveti tercih eden kimse Zikr-i İlâhî'den başka tekmil zikirlerden, murâd-ı İlâhî'den başka tekmil muradlardan ve kâffe-i esbâbı mutâlebeden hâlî olmalıdır. Aksi takdirde halveti fitne veya beliyyeye

tına göre o esnâda nasıl hareket etmek lâzım geleceğini, ancak mürşid-i kâmil ta'yin edebilir; zîrâ aksi takdirde mazarrat muhakkaktır.

Hazînî, Yesevî tarîkatinde halvetin an'anevî şekillerini ve merâsimini şu sûretle anlatıyor : Mürşidin muvâfakatı ile bir gün önce halvet tasfiyesi için oruçlu olmak gerektir. Halvet arefesinde sabah namazından sonra tesbih ve tehliller teksîr ve *zikr-i mülakkan* ve *vird-i murahhas* îrâd olunur. Zikru'l-lāh edâsından sonra saf bağlayıp kıbleye karşı yüksek sesle sekiz *Tekbîr* getirilir; bundan maksat, nefs-ü hevâ ordusuna karşı açılan harbin başlangıcında Cenâb-ı Hak'tan yardım ve zafer dilemektir. O günün ikindi namazından sonra ma'bed ve halvet - hânenin delikleri, kapıları, bacaları kapatılır ki, halvete girecek mürîdin sülûkûna hava ve soğukluk bir zarar vermesin. Sonra mürîd, me'zun ve me'mur olduğu *evrad* ve *istiğfar* ve *ezkâr* ile tâ güneş batıncaya kadar Tanrı'ya yalvarmakla gözyaşı dökmekle iştigāl eder. Namazdan sonra, yemek için el yıkanır; hizmet eden kimse, ibrik ile iftar için sıcak su getirir. Onunla iftar edilir ve artık su verilmez. Bundan sonra, Ahmed Yesevî'nin kerâmetleriyle bitmiş olan kara-darıdan halvet çorbası verilir; eğer bu bulunmazsa kızıl-darıdan da olabilir. Herkese bu çorbadan ayrı ayrı verilir; bundan maksat kimsenin iştirâki olmamasını ve bu sûretle feyz zuhûruna mâni' bir hâl hâsıl olmamasını te'mindir. Ondan sonra, harâreti teskîn için bir küçük karpuz, veya bir miktar ayran verilebilir. Yemekten sonra *Kur'ân-ı Kerîm*'den bir sûre, veya birkaç âyet tilâvet olunur. Ayak üzre saf saf durup yüksek sesle üç *Tekbîr* edilir; daha sonra, oturulup ta'zîm ve hürmetle gece yarısına kadar zikru'llāh'a iştigāl olunur. Bu esnâda dervişleri teşvik etmek, harâretlendirmek için Yesevîye şeyhlerinin *Hikmet* adı verilen ilâhîleri hazin sesle ve telkinlerle okunur [30]. Bundan sonra başka bir yerde başlar

müncer olur. Suhraverdî, bu hususta diyor ki : "Bâzı kimseler şartlarına riâyet etmeksizin halvete girerek ve zikirlerden birine devam ederek, kuvâ-yi nefsiyyelerini bir noktaya cem' ve havass-i zâhiriyyelerini de şevâgıl-i hâriciyyeden men' ettiler; nitekim râhipler, birehmenler, filozoflar da böyle yaparlar. Bu keyfiyetin safâ-yı bâtın husûle getirmekteki te'siri mutlaktır. Ancak şeriat ahkâmına ve sünnete mutâbaatla icrâ edilen halvet, kalbin tenevvürünü, dünyaca zühdü, halâvet-i zikri ve salât ve tilâvet hususlarında ma'al-ihlâs muâmeleyi intâc eder. Bu babda siyaset-i şer'iyyeye riâyet ve sünnete mutâbaat etmeyenlerde yalnız safâfi'n-nefs hâsıl olur. "Carra de Waux'dan naklen Mehmed Alî Aynî, *Hüccetü'l-İslâm-ı* Gazâlî, s. 272-273).

[30] Kitabımızın beşinci ve altıncı bölümlerinde, Hoca'nın ve muakkıblerinin *Hikmet*'lerine, onların bestelenerek zikr meclislerinde okunduğuna dâir tafsilât vardır.

tıraş edilir. Ustura ve taş hazır olunca tekrar üç *Tekbîr* edilir. Tıraştan sonra halvet-hâne içinde saf saf olup dört cihete karşı – önce kıbleden başlamak şartiyle – üç *Tekbîr* getirilir; bu bitince, bir halka teşkil edilip, zikre başlanır; bu, mum sönünceye kadar devam eder. O sönünce "külfeti ref' ve kesâleti def' için" birkaç saat istirahat edilir. O esnâda nice hicablar kalkıp, İlâhî nurlar inkişaf eder. Dervişler, rü'yâlarını destur ile şeyhe söyleyip ta'bir ettirirler. Rü'yâ eğer hayr ise niyâz etmekle, eğer şer ise *Taksîr* demekle ref' olur ve Allāh'ın lûtfu ile hayırlara döner. "Eğer niyâzmendlik ve te'hir bâbında te'hir ve ihmâl karşılarsa", terakkîden kalıp tenezzül çekmesine delildir. Gece gündüz bu sûretle halvet ve kırk gün tamam olur. Matbah hademeleri herkesten önce destur ile halvet hâneden çıkarak kurbanlar keserler. Bu kurbanların kanlarını köpeklere vermeyip gömmek ve kemikleri saklamak âdettir[31].

Kesilen kurbanların boğazlarını kebap ederek soğuk su veya ayranla halvet ehline verirler. O gece halvet-hânede kalınmaz; sâir dostlar ve sûfîler evlerinde dinlenilir. Sonra sabah namazında toplanılıp zikredilir; üç *Tekbîr* ile hayr yâd kılınıp niyaz olunur ve sonra herkes kalb rahatlığı ile evlerine dağılır. İşte, Yesevîye tarîkatında pek meşhur olan *halvet*'in şekil ve mâhiyeti budur[32].

26. Zikr-i Erre :

Yesevîye tarîkatinin ve sülûkları Hoca Ahmed Yesevî'de nihayet bulan Türk mutasavvıflarının husûsiyetlerinden biri de, *Zikr-i Erre* adı ile meşhur bir zikirdir. Zikredenin hançeresinden bıçkı sesine benzer birer ses çıktığı için, buna bu nâmı vermişlerdir. Menkabeye göre, Hızır Aleyhi's-selâm birgün Ahmed Yesevî ile sohbet etmeğe gelmiş ve Hoca'yı her gün şen ve gönlü ferah bulurken, o def'a sıkıntı ve üzüntü içinde görmüştü; hayret ve teaccüple sebebini sordu : "Bu âlî hâllere ve makāmlara erişmiş iken kederine sebep nedir?" dedi; Hoca o vakit şu cevâbı verdi : "Rufekā ve fukarânın bâtınlarını kasâvet kabzetmiş; izâlesini imkânsız gördüğüm için kederli ve sıkıntı içinde kalmışım". O zaman Hızır Aleyhi's-selâm, "Ah, ah!" diye zikru'llāh'a başladılar;

[31] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 51-55). Bu kurbanın kanını gömmek ve kemiklerini saklamak âdeti, İslâmî bir mâhiyeti hâiz değildir. Bunda İslâmiyyet'ten önceki eski Türk dinî an'anelerinin te'sirini aramak daha doğrudur. Belki de bu, eski *Budizm* kalıntılarındandır.

[32] *Cevahirü'l-Ebrâr* (s. 56).

o kasâvet yok oldu ve bu zikr, emirleri ile, bütün silsilede vird oldu. İşte Yesevîye tarîkatindeki *Zikr-i Erre*'nin esas ve mâhiyeti ve Yesevîlik'e girmesi, menkabeye göre, böyledir [33] ve esâsen, Yesevîye tarîkati de *Cehrîye*'dendir [34].

Zikr-i erre'nin te'sir ve feyzine dâir birçok rivâyetler vardır : Türkistanlı Şeyh Mevdud mürîdlerinden şeyh Mahmud Halvetî Zavrânî, Semerkand nahiyelerinden birinde Hoca Ubeydullāh'a yakın bulunuyordu. Telkînât-ı cehriyyesinin velvelesi ve zikr-i erre'sinin gulgulesi, Hoca Ahrâr'ın murâkabe ve zikr-i hafiyyesine muârız olduğundan, bundan vaz geçmesi için mahsus mektup yazdı. Şeyh Mahmud, bu mektubu alır almaz öpüp başına koydu ve ciğer-sûz bir ah çekerek, öyle bir *zikr-i erre*'ye ve telkînât-ı cehrîyeye başladı ki, mektubu getiren adamla sâir ihfâ tarafdârları dehşet ve hayret içinde kaldılar. Hoca Ahrâr, bu halden gücenip, ihyâ-yı leyl ve istihâre ile onu tebdîle çalıştı; lâkin bir türlü muktedir olamadı ve nihayet onun mağlûp değil, gālip olduğunu i'tiraf büyüklüğünü gösterdi. Görüşüp mahabbet ettiler; aralarında kuvvetli bir dostluk hâsıl oldu [35]. *Reşahât*'ta etrâfıyle anlatıldığı gibi, Mevdud Şeyh'in ileri gelen halîfelerinden Kemāl Şeyh, Şaş vilâyetinde otururdu; Hoca Ubeydullāh, Horasan'dan Taşkend'e geldiği zaman, onunla çok def'a mülâkatta bulunmuştu. Taşkend'de birgün Kemāl Şeyh, Hoca'yı ziyârete geldiği zaman, Hoca Ubeydullāh kendisi için *zikr-i erre* etmesini recâ etti. Kemāl Şeyh, mürîdlerine uyarak, yedi-sekiz kerre kuvvetle

---

[33] *Cevâhirü'l-Ebrâr* (s. 72-73). Aynı menkabe bu eserdeki Farsça bir manzûmede tekrar ediliyor (s. 229).

[34] Yûsuf Hemedânî'nin ve daha başka hâcegânın zikirleri, *zikr-i 'alâniye*'dir. Yalnız Abdü'l-Hâlık Gucduvânî, Hızır Aleyhi's-selâm'dan *zikr-i hafiyye* ile me'mur olmuştu. Şeyhi olan Yûsuf Hemedânî, onu değiştirmedi (*Reşahât* tercemesi, s. 25). Şeyh Rüknüddin Alâüddevle Semnânî, meşhur Hoca Azîzân'a *zikr-i cehr*'in mâhiyetini sormuştu. O da cevap olarak, "Biz de sizin *zikr-i hafiyye* ettiğinizi duyduk; hâlbuki *hafiyye*den maksat, halkın 'adem-i vukūfudur. Bilindikten sonra, ikisi de müsâvîdir; hattâ *hafiyye* ile şöhret riyâya makrûndur" demişti. ". . . لقنوا موتاكم" Hadîs-i şerîfi mûcibince, nefes-i ahîrde zikri âvâz ile etmek ve telkîn etmek câizdir. Dervişlerin her nefesi son nefes hükmündedir; bu yüzden, *zikr-i cehr* onlara nâ-lâyık sayılmaz. Hoca Mahmud İncir Fagnevî de *zikr-i 'alâniye*, dili yalan ve dedi-kodudan, boğazı haram ve şübheden, gönlü riyâ ve sema'dan ve başı Hak'tan gayriye teveccühten pâk olan kimseye münâsiptir" demiştir.

[35] *Cevâhirü'l-Ebrâr*, (s. 157-158).

zikretti. O vakit Hoca Ubeydullāh, "Yeter, gönlümüze dert sirâyet eyledi!" diye bu zikrin feyizli te'sirini i'tiraf eyledi [36].

Zikr-i minşârî adı da verilen bu zikr tarzı hakkında Şeyh Muhammed Gavs şu bilgiyi veriyor : Zikr-i minşârî'nin yolu, iki elini iki uyluğunun üzerine koyarak ve nefesini göbeğine doğru vererek "hâ!" demeli; sonra nefesi göbek altından kımıldatarak medd ile ve başı, beli, sırtı müsâvî gelecek sûrette şiddet ile "Hay!" demeli ve bu sûretle tekrar edilmelidir. Bir marangoz, tahtanın üzerinden nasıl bıçkıyı çekerek seslendiriyorsa, zâkir de kalbi düzelmek ve safâ peyda etmek için zikri, levh-i kalb üzre çekmelidir. Bâzı şeyhler *zikr-i minşârî*'yi "Hu, Hay!" sözleriyle ifâ ederler; bâzıları ise, "*Allāh!*" söziyle ifâ ederler. Bu zikrin verimi, iktisâb edenlere mâlûm olacağı vechile sayılamıyacak kadar çoktur [37]. Şeyh Sâlim ibn Ahmed Şeyhân Bâ-'alevî-i Hadramî'nin "*zikr-i minşârî*"nin ifâ tarzı hakkında verdiği izahlar daha etraflı ve vâzıhtır : Zikr-i minşârî beş sûretle ifâ edilir. Hepsinde de, zikreden kimse, karnını azıcık sıkarak nefesini göbeğinin altından yukarıya doğru çeker; sonra karnını azıcık gevşeterek ve nefesini göbeğine doğru uzatarak geriye verir. Bu cihet âdetâ, marangozun tahta üzerinde bıçkıyı uzatması ve çekmesi gibidir. Beş sûretten birincisi : Zikreden kimse, iki dizinin üzerine oturur; ellerini iki uyluğunun üzerine koyar; nefesini göbeğinden damağına doğru çekmeğe başlar; "Hâ!" der; sonra nefesini göbeğine doğru uzatarak başı, beli, sırtı müsâvî olacak sûrette şiddetle aşağıya verir, "Hay!" der. Bu sadâlar âdetâ bıçkıyı, marangozun tahta üzerinde ileri geri çektiği vakitte çıkan sesine benzer. "Hâ!" ile işâret, *Âyet-i nefse;* "Hay!" ile işâret, *Âyât-ı âfāka*'dır; yâhut aksinedir. Bu cihet birincide vücûbun imkân üzre galebesine, yâhut ikincide imkânın vücûb üzerine galebesine göredir. İkinci sûret : Nefesini çekerken "Hû!", aşağı verirken "Hay!" demektir; yâhut her ikisinde de "Allāh" demektir. Üçüncü sûret : Nefesini çekerken "Allāh", aşağıya verirken "Hû!" demektir. Dördüncü sûret : Her iki hâlde de "*Hay!*" demektir. Beşinci

---

[36] *Reşahât* tercemesi (s. 21). Diğer bir rivâyete göre, Hoca Ubeydullāh, "Yeter, Arş'tan Ferş'edek yandı" dedikten sonra, "Eğer bir münkir, bu ne türlü zikirdir derse, ona nasıl cevap vermeli, diye düşündüm" demiş ve,

مرغان چمن بهر صباحی   خوانند ترا باصطلاحی

beytini okumuştur.

[37] *Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakâyık* muharriri (c. III., s. 265), bu parçayı Şeyh Muhammed Gavs'in *Cevâhir-i Hams* adlı eserinden naklediyor.

sûret : Her iki hâlde de *dâim*, *Kāim*, *Hâzır*, *Nâzır*, *Şâhid* demektir. Bu zikrin faydaları çok olup Zekerîyâ Aleyhi's-selâm'dan menkûldür [38].

27. Yesevî'den Gelen Tarîkatlar :

Sülûk silsilesi bakımından Hoca Ahmed Yesevî'ye mensup bulunan tarîkatler başlıca ikidir : *Nakşbendîye*, *Bektâşîye*. Bunlardan başka meselâ *İkānîye* gibi birkaç tâne küçük şu'be daha Ahmed Yesevî'den gelmekte ise de, hakikatte bunları ayrı birer tarîkat saymak doğru olamaz. Her büyük tarîkatte onun esas hatları dışına çıkmamak üzre, birtakım küçük kolların doğduğu görülür. Bu gibi kolların birçoğu, hattâ lâyıkıyle tesbit bile olunamamıştır. Nakşbendîliğin, Ahmed Yesevî ile alâkalı sayılması tarîkatin pîri Hoca Bahâü'ddin Nakşbend lakabiyle tanınmış Muhammed b. Muhammedü'l-Buhârî'nin, Yesevî şeyhlerinden

[38] *Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakâyık* (c. III., s. 266). Bu parça da şeyh Sâlimin'in *Es-Sifri'l-mensûr li'd-dirâye ve'z-zikri'l-menşûr li'l-velâye* adlı eserinden alınmıştır. Bu müellifin *Cevâhirü'l-Hams*'i gördüğü, ondan faydalanmasından anlaşılıyor. Şeyh Sâlim, bu verdiği mâlûmatın sonunda, "Kavl-i meşhûra göre, bu zikr, Seyyid Ahmed Bedevî Hazretleri'ne mensuptur; bunun o kadar şöhreti vardır ki, *Zikr-i Bedevî* deyince behemehâl bu zikr anlaşılır" diyor ki, doğru değildir. Nitekim *Tibyân-ı Vesâil* müellifi, onu şu sûretle pek haklı olarak tenkid ve tashih ediyor : "Bu zikrin Seyyid Ahmed Bedevî'ye nisbeti ya istinsâh eden, veya müellif tarafından yanlış olarak vâki' olmuştur. Doğrusu Ahmed Yesevî olmalıdır; çünkü o, bu zikirde Ahmed Bedevî'den öncedir ve kendisinden sonra birçok şeyhler de ona ittiba' etmişlerdir ki, Ahmed Bedevî de bunlardandır" (*Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakâyık*). *Zikr-i erre*'nin, Hazret-i Zekeriyyâ'dan geldiği hakkında *Dîvân-ı Hikmet*'de de bir kayıt vardır. *Cevâhirü'l-Ebrâr*'ın bu zikir tarzı hakkında verdiği bilgiyi, yukarıdaki îzahı tamamlamak için, aynen naklediyoruz (s. 230-231) :

ای خوشا تعلیم و هم تلقین خضر   عین ذکر حق بود تعیین خضر
صیقل مرآت دل این ذکر ماست   ذکر اره بحر موج کبریاست
دلربا ذکریست در بیداء روح   روح را زین ذکر باشد بس فتوح
آه کو الله کوی و هو و حی   اشك ریزان ناله کن بایاد وی
ده چه خوش کفت ان جکرافروخته   اشك ریز درد مند سوخته
نالم او را ناله‌ا خویش آیدش   کز دو عالم ناله و غم بایدش
تا نکرید کودك حلوا فروش   بحر بخشایش کجا آید بجوش
تا ننالد طفل کی دوشد لبن   تا نکرید ابرکی خندد چمن
ذکر اره ناله و فریاد و آه   کاه حی و هو و کاه الله و آه
چرخ دل در تاب و پیچ از برق ذکر   یافت مذکور آنکه آمد غرق ذکر
ذکر اره جوش دریای قدم   در وصل آید بکف زو دمبدم
وصف ذکر اره راقی منتهی   ابتدا و انتها فقر و فنا

"Kasam Şeyh" ve Halil Ata ile bir müddet berâber bulunarak onlardan feyz almasından dolayıdır. Hoca Bahâü'ddin, ilk zamanlarında Emîr Seyyid Kelâl'ın işâreti gereğince *Kasam* Şeyh yanına geldi; iki-üç aydan fazla orada bulundu; sonunda Şeyh, ona teşrif verdi ve "Benim dokuz oğlum vardır, sen onuncususun ve hepsine müreccahsın!" dedi. Bundan sonra Kasam Şeyh Nahşab'dan Buhâra'ya geldikçe, Hoca ona fevkal'âde riâyet ederdi[39].

Hoca Bahâü'ddin'in Yesevîlik'le ikinci bir alâkası da, yine Yesevî şeyhlerinden Halil Ata'dan nasib aldığından dolayıdır. Kendisi onunla konuşmasını bizzat şu sûretle anlatıyor: İlk zamanlarımda rü'yâmda Hakîm Ata'nın beni bir dervişe ısmarladığını gördüm; sâliha bir ceddem vardı, ona rü'yâmı naklettim; Türk şeyhlerinden nasibim olduğu şeklinde ta'bir etti. Birgün, o rü'yâmda gördüğüm dervişe Buhâra pazarında rast geldim; lâkin mülâkāt edemedim. Akşam evime birisi geldi. Derviş Halil denen o dervişin benimle görüşmek istediğini söyledi. Niyâz ve şevkla derhâl meclisine vardım. Eski rü'yâmı anlatmak istedim; Türkçe olarak onun kendisine esâsen mâlûm bulunduğunu anlattı. Tesâdüf, o dervişi Mâverâü'nnehr'e hükümdâr yaptı; Sultan Halil unvânını aldı. Benimle o zamanda da mülâkāt etti ve şefkat gösterdi; gâh lûtf ve gâh 'unf ile bana tarîkat âdâbını öğretti. Altı sene kadar bu sûretle yanında kaldım; feyz ile sulûkte çok terakkî ettim. Halk arasında onun hizmetinde bulunurdum; yalnız iken mahrem-i hâssı idim. Muahharen Sultan Halil'in saltanatı haleldâr oldu; bir lâhzada o eski

[39] *Nefahât* tercemesi (s. 416-417). Hoca Bahâü'ddin'in, Kasam Şeyh ile ilk mülâkatlarında, "şöyle düştü ki Kasam Şeyh kavun yerdi. Kabuğunu Hoca'dan yana itti; Hoca'nın dahî taleb-i harâreti nihâyette olmağın ber sebîl-i teberrük ol kabuğu tamâmca yediler. Üç def'a ol mecliste öyle vâkı' oldu. Hemen mecliste Şeyh'in hâdimi içeri girip üç deve dört at yavu-kıldım dedi. Şeyh Hoca Hazreti'ne Türkçe işâret edip ayıttı ki atı yahşı tutunuz. Mürîdlerden dört kimse şöyle heybet ile Hoca'ya bakıp, incindiler ki gûyâ ortalarında kan vâkı' olmuştu. Hazret-i Hoca buyurmuşlar ki, Meşâyih-i Türk'ün her kim sıfatın anlamaya, elbette onların tarîkından ötürü onlardan nevmîd olur ve i'tiraz eyler. Pes Hazret-i Hoca, iki dizi üzerine oturup murâkabe ettiler ve müteveccih olup akşam namazını kıldıktan sonra, hâdim yine içerü girip ayıttı: Develer ve atlar kendileri geldiler... Kasam Şeyh âhir Buhâra pazarlarından birine gelip, türlü türlü alış-veriş etti ve çıkıp gitti. Âsâr-i mahabbet üzerinde zâhir idi. Bir dükkânda oturdu ve oğullarından ve mütâbi'lerinden kendi ile berâber olanları dâvet eyledi ve ayıttı: Bizim naklimiz zamanı erişmiştir; *tevhîd* kelimesin muvâfakatle diyelim. Pes kendisi dedi ve cümlesi dediler. Fi'l-hâl teslîm-i rûh eyledi" (*Nefahât* tercemesi, s. 416-417).

devletten eser kalmadı. Bunu görünce gönlüm dünya işinden tamâmen soğudu. Buhâra'ya gelip civar köylerden birinde sâkin oldum[40]".

Hakikatte, Hoca Bahaü'ddin Nakşbend'in mânevî terbiyesi Hoca Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'dendir; bu sebeple onu Hâcegân silsilesinden addetmek hiç de yanlış sayılamaz; bu yüzden, Nakşbendîlik bir yandan Kasam Şeyh ve Halil Ata vâsıtasiyle Yesevîlik te'sirinde kaldığı gibi, diğer yandan da Hoca Abdü'l-Hâlık Gucduvânî'nin, Ahmed Yesevî'den sonra Yûsuf Hemedânî halîfesi olması îtibariyle de –tabiî olarak– birçok cihetlerden Yesevîlik'le benzerlik gösterir. Hoca Bahâü'ddin'den sonra Nakşbendîlik, Mâverâü'nnehr ve Horasan Türkleri arasında çok yayılmış, Yesevîlik nufuz sâhasını bir bakımdan daraltmıştır; lâkin Nakşbendîlik'in umûmî hatları îtibâriyle Yesevîlik'ten pek farklı olmadığını ve Orta-Asya'da az zaman zarfında yayıldığını evvelce onun zemin hazırlamasına borçlu bulunduğunu da ilâve etmeliyiz[41].

Ahmed Yesevî'den gelen ikinci büyük bir tarîkat da Bektâşîlik'tir. Hoca'nın menkabevî hayatından bahsederken, Bektâşî an'anesinde ona nasıl bir yer verilmiş olduğunu anlatmıştık (§ 14. *Bektâşî An'anesi*). Bâzı silsilenâmelerde Hacı Bektaş Velî'nin tarîkat silsilesi başka başka şekillerde gösterilmekle berâber, hakikatte bütün bunların hiçbir tarihî kıymeti olamaz[42]; çünkü yukarıda Âşık Paşa-zâde'ye dayanarak anlat-

---

[40] Salâhüddin İbn Mübârek el-Buhârî, *Makâmât-ı Muhammed Bahâüddin Nakşbend*, (trc., Süleyman Azmî İstanbul, 1328, s. 19-20) ve *Nefahât* tercemesi (s. 417-418).

[41] Yesevîye âdâbı hakkında kitabımızda verilen tafsilât ile, Nakşbendîye âdâbı hakkındaki *makâmât* ve *sülûk* kitaplarını, meselâ *Risâle-i Bahâ'iye*'yi (İstanbul, Hukuk matbaası, 1328) karşılaştırınız. Aradaki iştirâk noktaları, birdenbire göze çarpacak derecede çoktur.

[42] Halvetî şeyhlerinden Bursalı Ahmed Lûtfî Efendi, Bektaş Velî'nin silsilesini şu sûretle gösteriyor : Horasanlı Hacı Bektaş Velî, tarîkati Şeyh Lokman-ı Perende'den, o da Hoca Ahmed Yesevî'den, o da Şeyh Nasrullâh Hasan Sencerî'den, o da Şeyh Rüknü'ddin Ebû Muhammed Cürcânî'den, o da Şeyh Kutbü'd-Dîn Senâbâdî'den, o da Kâdî Muhammed Buhârî'den, o da Ebû Bekr Muhammed Hâilî'den, o da Şeyh Abdullâh Vâsıtî'den, o da Ebû Ca'fer Şehid Tâhir Meşhedî'den, o da Şeyh Muhammed Eslem Tûsî'den, o da İmâm, 'Alî Rızâ'dan o da pederi İmâm Mûsâ Kâzım'dan, o da pederi İmâm Ca'fer Sâdık'tan, o da pederi İmâm Muhammed Bâkır'dan, o da pederi İmâm Zeynü'l-Âbidin'den, o da pederi İmâm Hüseyin'den, o da Hazret-i 'Alî'den almıştır (*Tibyân-ı Vesâil*, c. I., Bektâşîye Faslı). Bu silsile-nâmede Ahmed Yesevî'ye kadar olan kısım an'aneye uygun ise de, Ahmed Yesevî'ye âit olan silsile tamâmiyle asılsızdır. Bunun ne menkabevî ne de tarihî bir kıymeti vardır. Selânikli Muhammed b. Osman Efendi tarafından H. 1140 (M. 1727-28)'da yazılan diğer bir silsile-nâmede ise

tığımız gibi, Hacı Bektaş, Osmanlıların kuruluşundan önce Anadolu'ya gelip yerleşmiş meczup bir dervişti ve hiçbir vechile bir tarîkat kurmamıştı; esâsen şahsiyeti de, böyle büyük bir tarîk kurabilmesine mâni' idi. Anadolu Türkleri arasında VII. yüzyıldan başlayarak VIII. - IX., hattâ X. yüzyıllarda şiddetle devam eden dinî kaynaşmalar arasında, başka birçok çeşitli mâhiyette mezheb ve tarîkatler gibi Bektâşî tarîkati de – daha önce değilse bile herhâlde – IX. yüzyılın ilk senelelerinde lâyıkıyle teşekkül etmiş ve kendisine pîr olarak da – VII. yüzyıldan beri tarihî mâhiyeti unutularak halk arasında menkabeleri teşekkül etmiş olan – Hacı Bektaş Velî'yi seçmiştir[43]. Hacı Bektaş Velî'nin,

---

şöyle gösteriliyor : "Bektaş Velî Tarîkati Nu'mân Serîn نعمان سرين (Lokmân-ı Perende'den bozma), o da Seyyid Ahmed Bedevî'den, o da Şeyh Kutbü'd-Din Ecder (Hayder)'den, o da Hoca Abdu'r-Rab'dan, o da Hoca Yûsuf Hemedânî'den almıştır" (*Tibyân-ı Vesâilu'l-Hâkâyık*, ayni cild ve ayni fasıl). Bunda da, silsile, netice îtibâriyle Ahmed Yesevî'nin Şeyhi Yûsuf Hemedânî'ye kadar geliyorsa da, bunun da bir kıymeti olmadığı muhakkaktır; esâsen müellif Kemalüddin Efendi de – *Vâkı'ât-ı Üftâde*'den naklen Bektaş Velî'nin Seyyid Ahmed Bedevî ile mülâkat etmekle berâber – Bektâşî Tarîkı'nın Bedeviyye'nin bir şûbesi olmadığını ve buradaki Bedeviyye senedinin de ma'rûf olan senedin – yâni silsile-nâme'nin – gayri ve muhâlifi olduğunu söylüyor ve ekseriyetin fikir ve mülâhazalarına bağlı kalarak, Bektâşîlik'i, Yesevîlik'in dalı addediyor (*Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakâyık*, c. III., Yesevîye faslı).

[43] Doktor Jacob, Bektâşîlik hakkındaki tedkiklerinde, bu tarîkatin H. 922 (M. 1516)'de ölen Balım Sultan tarafından kurulduğunu, bu tarîkate kat'î olarak milâdî XVI. asır başlarındanberi tesadüf olunduğunu yazıyor (*Bektaschijje*, s. 24) ve Doktor Tschudi tarafından *Encyclopēdie de l'Islam*'a yazılan *Bektaş* maddesi). Esâsen Şemseddin Sâmî Bey de, Hacı Bektaş hakkındaki menkabevî rivâyetlere tarihî bir kıymet isnâd etmekle berâber, Bektâşî tarîkatinin resmî âyin ve âdâbının Balım Baba tarafından konulduğunu tasdik etmektedir (*Kâmûsü'l-A'lâm*, *Bektaş Velî* maddesi). Bugün Jacob'un görmediği birtakım yeni vesîkalar elimizde olduğu için, Bektâşî tarîkatinin kuruluşunu en az yarım, veya bir asır daha önceye götürmek lâzım geliyor. Hakikaten, Muhyiddin isminde bir Bektâşî şâirinin H. 880 (M. 1475-76)'de yazdığı *Hızırnâme* adlı manzûmesinde Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den bahsolunmakta, hattâ Sarı Saltık, Yunus Emre, Ahmed Bedevî, Mevlânâ, Sultan Veled, Mahmud Hayrânî, Karaca Ahmed, Fâtıma Bacı gibi sonraları *Bektaş Velî Velâyetnâmesi*'ne, veya silsile-nâmelere giren tanınmış şahsiyetlerle sair birçok Anadolu-erenleri hep Bektaş Velî tâbi'lerinden olarak gösterilmektedir (Husûsî kütüphanemizdeki yegâne nüsha). Emînü'ddin Baba b. Dâvud Fakih tarafından H. 903 (M. 1497-98)'de Sultan Bayezid II.'a hitâben yazılmış olan *Risâle-i Kudsiyye*'de de, şeyhlerin tac'larındaki alâmetlerden söz edilirken, Bektâşî an'anesindeki meşhur "Elfî tâc"dan da bahsolunuyor : "Ve bir dahî meczûb-ı mutlak ve mahbub-ı Hwond-kâr Hacı Bektaş Hazreti'dir kim ol dahî şol makâma cezb olmuştur kim aşk âlemidir ve aşkın kisvelerinden bir kisve ânın başında elfî tacdır. Şol mânaya delâlet eder kim bu cümle mahlûkātın icad olmasının aslı bir "elif" dendir

Yesevî mürîdlerinden olduğu hakkında menkabede mevcut rivâyet, Osmanlıların teşekkülünden önce Anadolu'ya birçok Yesevî dervişlerinin gelmesi sebebiyle onun da bunlardan sayıldığı tarzında te'vil ve tefsir olunabileceği gibi, hakikaten Hacı Bektaş'ın Yesevî mürîdlerinden olmak ihtimâli de vardır. Bu iki ihtimâlden hangisi doğru olursa olsun, Bektâşî Tarîkati Hacı Bektaş'ın meydana koyduğu birşey olmadığı için, bu tarîkâtin Yesevîlik'le alâkasını gösteremez. Âyinlerinde Türkçe'nin – Arapça ve Farsça yerine – tarîkat lisânı olması, tıpkı Yesevîlerde olduğu gibi halk vezni ve lisâniyle yazılmış sâde Türkçe ilâhîlerin aralarında pek çok tutunması gibi dış benzeyişlere rağmen, Bektâşîlik'le Yesevîlik arasında hiçbir hakikî bağ mevcut değildir; çünkü Bektâşî tarîkatinin daha ilk kuruluş anlarında bile ona intisâb edenler bütün haram olan şeyleri mübâh gören zındıklar gibi telâkkî edilmiş [44], yâhut *Hurûfiyye* tâifesinden addolunmak sûretiyle [45] "hâriç ez-şerî'at" sayılmıştır.

---

ve elif, hem cemi' hurufun aslıdır ve ben ol makâma vardım ve ânın sırrına mahrem düştüm. Ânın alâmetin başında komuştur" (Kilis'li Rifa't Bey'e âit olan yegâne nüshadan). İşte, bu iki vesika, yalnız Bektâşî menkabesinin değil, Bektâşî tarîkatinin de – hattâ tacının şekil ve mâhiyetine kadar – bütün resmî âyin ve âdâbı ile IX. asırda kurulduğunu gösterebilir. IX. asır büyüklerinden olan ve Hacı Bektaş ve Elfî tac'ın tarihî mâhiyeti hakkında en doğru bilgiyi veren Âşık Paşazâde'nin ifadelerinden de, bu tarîkatin IX. asır zarfında kurulduğu kesin olarak anlaşılıyor (*Âşık Paşazâde Tarihi*, s. 204-206). Artık bu vesîkalar karşısında, Bektâşî tarîkının ancak XVI. asırdanberi mevcut olduğu hakkında (*Bektaschijje*, c. II., s. 20) Jacob tarafından ileri sürülen fikir, kendiliğinden düşüyor ve bu zamanı daha geriye götürmek lüzumu anlaşılıyor. [Bektâşî tarîkatı ve bu husustaki görüş ve araştırmalar hakkında daha geniş ve bibliyografik bilgi için Prof. F. Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi*'nin İstanbul baskısına yazmış olduğu *Bektaş* maddesine ve husûsiyle bu makalenin bibliyografya kısmına bakılmalıdır].

[44] XV. yüzyıl büyüklerinden olan Âşık Paşazâde : "Bengî ve zenkî, toplak ve zaplak ve şeytânî âdetler bunlarda çoktur ve bu halk bilmezler ânı şeytânî midir?" diyor (*Âşık Paşazâde Tarihi*, s. 206). *Şakâyık-ı Nu'mânîye* sahibinin bu mânadaki ifadesi, daha sonraki bir devre âittir. Amasyalı Hüsâmeddin Efendi, Hacı Bektaş Velî'nin 691 tarihinden önce ölmüş olduğunu vakıf kayıdlarına dayanarak iddiâ ediyor (Bu eserimizin VII. bölümündeki 30 numaralı nota bakınız). Bektâşîlik hakkında, X. bölümde (§ 58. *Bektâşî Şiiri* bahsinde) bunları tamamlayıcı tafsilât vardır.

[45] XV. asır esnâsında Fazl Hurûfî şâkirtleri Anadolu'ya yayılmışlardı. Bunlardan meşhur 'Aliyyü'l-a'lâ'nın Küçük-Asya'ya gelerek bir Bektâşî tekkesinde yerleştikten sonra, Hurûfîlik akîdelerini Bektâşîlik nâmı altında neşrettiğini ve H. 822 (M. 1419-20)'de öldüğünü biliyoruz (Ishak Efendi'nin *Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'ü'l-Eşrâr*'ına bakınız. Prof. Browne ve Dr. Jacob da, Bektâşîlik'e Hurûfîlik'in girmesi hakkında bu düşünüşü kabûl eylemişlerdir). *Tibyân-ı Vesâ'ilü'l-Hakâyık* muharriri de bu fikirdedir : "Hacı Bektaş hayatta iken hiçbir kimseyi halîfe bırakmamıştır. Sonra Işık adıyla meş-

Tarîkatin daha ilk kuruluş zamanlarına âit olan bu hâl, onun daha önce başka tarîkatlar gibi şerî'at dâiresi dâhilinde bir tasavvuf mesleki iken, sonları birtakım hurûfîlerin ve mülhid ve zındıkların eline geçerek eski mâhiyetini kaybettiği hakkında umûmiyetle beslenen zannın târihen yanlış olduğunu kuvvetlendiriyor.

Tibyân-ı Vesâilü'l-Hakāyık yazarı, bu iki büyük tarîkatten başka Yesevîlik dallarından diğer iki tarîkat daha gösteriyorsa da, hakikatte

---

hûr ve hurûfîye tâifesinden 'Aliyyü'l-a'lâ nâmında biri gelmiş ve "Ben Hacı Bektaş Velî'nin halîfesiyim" diye iddiada bulunarak birçokları ândan ahz-ı tarîkat etmekle kendileri azmış ve diğerlerini azdırmışlar. Bunlar bir alay zındıklardır ki namaz terkini ve haram olan şeyleri mübah görürler" (c. I., *Bektâşîye* maddesi). Anadolu'da daha Osmanlılar'dan önce de *sûfî* nâmı altında şerîata aykırı akîdeler yayan birtakım adamlar bulunduğunu, kitabımızın ikinci kısmında izah edeceğiz; bununla berâber, Hurûfîler'e karşı IX. asırda ulemânın teşviki ile şiddetli bir siyâset ta'kip olunduğunu açık bir sûrette bildiğimiz gibi (*Şakāyık* tercemesi, c. I., "Fahrü'ddin Acemi" maddesinde, s. 82-83), daha sonraki devirlerde de buna benzer birçok hâdiselere tesadüf ediyoruz. *Tibyân-ı Vesâil*'in bahsettiği *ışıklar*, yâni Hurûfî dervişleri hakkında da, X. asra âit vesikalarda bâzı mühim kayıtlara rastlanmaktadır. O asır şâirlerinden Fakîrî, *Risâle-i Ta'rîfât* adlı meşhur eserinde onları – haklarındaki umûmî telâkkîyi gösterebilecek olan – şöyle tavsif ediyor :

> "*Işık oldur ki olamaz hep de hâric*
> *Kamû lûtî ve bengîvü havârîc*
> *'Alî aşkında yânub şöyle pişmiş*
> *Cihandâ onsekiz kez ton değişmiş*
> *Yanında cür'adan yancıklarıdır*
> *Sanâsın Kerbelâ kancıklarıdır*"

(Husûsî kütüphanemizdeki nüshadan; "Fakîrî" ve eseri hakkında geniş bilgi edinmek için, "*X. Asır hayatına âit bir vesika*" adlı makalemize de bakınız (*İkdam* gazetesi, nu. 1332, 10 ve 12 Haziran tarihli nüshalar). Hurûfîlik'in Anadolu'da tutunması hakkında şimdiye kadar hiçbir tarihî tedkik yapılmamıştır. Rızâ Tevfik Bey'in bu husustaki tedkikleri ile, Clément Huart'ın verdiği bilgi, tarihî bir tedkik mâhiyetinde değildir (*Textes Persans Relatifs à la Secte des Houroufis*, Brill, 1909). Daha XIV. yüzyılda mevcut olan bu *Işık* (اشق) kelimesine dâir tafsilât, *Bektâşîlik* hakkındaki henüz basılmamış eserimizdedir. Bu kelimenin Hurûfîlik'in teessüsünden önce mevcûdiyeti, onun yalnız "hurûfî" değil, daha umûmî bir sûrette "bâtınî" mânasına geldiğini gösterebilir. Fuad Köprülü'nün Hurûfîlik hakkındaki etraflı araştırması yayımlanamadığı cihetle şimdilik şu tetkiklere bakılmalıdır: Rıfkı Melûl Meriç, *Hurûfîlik*, Ist. Ünv. Edebiyat Fak. basılmamamış mezuniyet tezi (Ünv. ktp. nu. 305, İstanbul 1936); *Hurûfîlik* maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul basımı (bilhassa bibliyografyası); Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik ve Mîr-i'alem Celâl Bik*'in bir mektubu (*Türkiyat mecmuası*, Istanbul 1965 c. XIV, s. 93-110)].

bunlar bir tarîkat olmayıp, tarîkat dâhilinde bir koldan ibârettir. Bu iki koldan birincisi "Îkāniye'dir ve Mevdud Ata halîfelerinden Şeyh Kemāl Îkānî'ye mensuptur[46]. Taşkend vilâyetinde oturan bu şeyhi, Hoca Abdullāh, Horasan'dan Taşkend'e geldiği zaman tanıdı ve hakkında pek büyük saygı ve sevgi gösterdi; bu karşılıklı sevgi neticesi olarak dâima biribirleriyle konuşurlardı. Kemāl Şeyh'den gelen Îkāniyye sülâlesini yukarıda gösterdiğimiz için burada tekrara lüzum görmüyoruz (§ 23 *İlk Halîfeleri*). İkinci kola gelince, *Tibyân-ı Vesâil*, hattâ bunun ismini bile zikretmiyerek, bunun Hadım Şeyh'den –yukarıda zikrettiğimiz bir silsile ile– Şeyh H^{w}âcegî-i Kâşânî halîfelerinden H. 975 (M. 1567-68)'de ölen Şeyh Ahund Molla Hired Azîzân'a eriştiğini bildirmekle yetiniyoruz.

28. Netice :

Yesevîlik ve Hoca Ahmed Yesevî hakkında şimdiye kadar verilen tahlîlî tafsilâttan sonra, Orta-Asya Türk sûfîliğinin başlangıç ve mâhiyeti ve başlıca esas hatları ve husûsiyetleri hakkında terkibî bir fikir verebilmek mümkündür. Hakikaten, Ahmed Yesevî'nin Türk tarihindeki ehemmiyeti, yalnız beş-on parça, yâhut birkaç cilt tasavvufî manzûmeler yazmış eski bir şâir olmasında değil, İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmağa başladığı asırlarda, onlar arasında ilk def'a bir tasavvuf mesleki vücûde getirerek ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş olmasındadır. Ondan önce Türkler arasında Tasavvuf mesleklerine girmiş adamlar yok değildi (§ 4 *Türkistan'da Tasavvuf*); lâkin onlar, ya büyük İslâm merkezlerinde Acem kültürünün te'siri ile acemleşmişler, yâhud, yeni dinin umûmîleşmesi için büyük Türk kitleleri arasına girerek orada unutulup gitmişlerdi; içlerinden hiçbiri, kendilerinden sonra da yaşayıp devam edebilecek kuvvetli birşey te'sisine muvaffak olamamıştı; halbuki Hoca Ahmed Yesevî kuvvetli şahsiyetiyle, Türkler arasında asırlarca yaşayan büyük bir tarîkat kurdu ki, bu, bir Türk tarafından ve Türkler arasında kurulmuş olan ilk tarîkattir. İşte, bundan dolayı Yesevîlik'i ve Ahmed Yesevî'yi tedkik etmekle, Türk tasavvufu'nun en eski ve en aslî bir kısmını açıklamış oluyoruz.

---

[46] Îkān, Yesi çevresinde bir kasabanın adıdır (22. § *Bugünkü Yesi*). Kemal Şeyh gâlibâ buralı olduğundan dolayı Îkânî lakabını almış olacaktır. Yoksa bu Îkânî lakabı, bilinen mânada *îkân* (yakın bilme, sağlam biliş) kelimesine nisbet ifade etmez.

Yesevîlik, yâni Türk sûfîliği, Acem kültürünün hüküm sürdüğü bir sâhada ve büyük bir Acem mutasavvıfının kuvvetli te'siri altında doğdu; lâkin, ancak üç göbekten beri İslamiyet'i kabûl etmiş Hemedanlı bir Mecûsî âilesinin çocuğu olan Şeyh Yûsuf Hemedânî, eski Hind ve İran akîdelerini İslâmiyet esaslariyle te'lif ve te'vile çalışan o geniş ve serbest düşünceli Acem mutasavvıflarından değildi. Kelimenin bütün mânasıyle, şer'î ilimlerde çok derinleşmiş bir *Hadîs* âlimi olduğu için, *Kitâb* ve *Sünnet*'i herşeyin üstünde tutuyor ve te'vili, ancak şerî'atçıların kabûl edebilecekleri dâireden ileriye götürmüyordu[47]. İşte, daha sonraları Yesevîlik'te hâkim olan esasları burada aramalıdır. Şeyh'inin fikirleriyle tamâmen dolmuş ve esâsen büyük bir âlim olan Hoca Ahmed Yesevî, Yesi'ye döndüğü zaman, o fikirleri yaymağa ve telkîne çalıştı ve az zamanda büyük bir başarı kazandı. İslâmiyet dâiresine yeni giren ve felsefî fikirlerin inceliklerinden henüz birşey anlamayan basit ve sâde bir çevrede, yine aynı mâhiyette basit ve sâde dinî ve ahlâkî esasları telkîn eden, daha doğrusu dinî ve ahlâkî propaganda yapan bir tasavvuf meslekinin bu başarısı tabiî idi. Bilhassa Ahmed Yesevî, halka anladığı bir lisan ve alışmış olduğu edebî şekillerle hitâbediyordu; bundan dolayı başarısı bir kat daha büyük oldu.

Yesevîlik hiçbir zaman ince ve derin bir "Panteizm" neşr ve telkinine çalışmamış olduğu gibi, onda, çeşitli kaynaklardan gelen çeşitli akîdelerin kaynaşmasından hâsıl olma birtakım fikir ve telâkkîlere de rastlanamaz[48]. Kurucusunun şahsiyetinden başka, geliştiği sâhanın

[47] Bunu kuvvetlendiren bütün tafsilâtı anlamak için yukarıya bakınız (18. § *Buhâra'da Hoca Yûsuf Hemedânî*). Şeyh Yûsuf Hemedânî, menkabeler ve tarih kitaplarının söz birliği ile verdikleri bilgiye göre, Şeyh Ebû Alî Farmedî'nin mürîdidir ki *İhyâü'l-'Ulûm* müellifi meşhur Gazâlî de ayni şeyhe mensuptur. İmâm Gazâlî'nin tasavvufu, nasıl tamâmiyle *Kitâb* ve *Sünnet*'e dayanıyorsa, ayni şeyhin telkınleri altında yetişen Yûsuf Hemedânî'nin tasavvuf hakkındaki telâkkîleri de esas bakımından ondan farksızdır. İmam A'zam hakkında büyük bir hürmet besleyen Şeyh Yûsuf Hemedânî'nin birçok fikir ve telkınleri ile, Ahmed Yesevî'nin fikirleri arasındaki derin benzerlik noktalarını açık ve kesinlikle görebilmek için kitabımızın beşinci bölümüne bakınız.

[48] Sûfîliğin iki şeklinden, "Batı : Arap" ve "Doğu : İran-Hind" şekillerinden bu ikinci daha aslîdir. Merkezî Asya sûfîliği, doğuşunu Ârîler'e, yâni Hindli-İranlılar'a borçlu olan bu ikinci tasavvuf şekline bağlıdır. Bu iki tasavvuf şekli Orta-zaman'da Sultan-ı Ârifîn Hâzret-i Sultan Ahmed Yesevî (XII. asırda), Bahâüddin Nakşbend (XIV. asırda) gibi derin ve zarif filozoflar tarafından yayılmıştır. Mürîd, hikmet-i mutlaka'ya yavaş bir sûrette vâkıf ediliyor, şerî'attan tarîkate, ma'rifete ve nihayet

mânevî ve fikrî tarihi de, böyle birşeye hiç elverişli değildi. Eski bir din ve onun doğurduğu yüksek bir felsefe ile asırlarca alışkanlık hâsıl eden, uzun müddet çeşitli medeniyetlerin med ve cezri altında kalarak onların mânevî rüsûbiyle yakından alâkadar olan çevreler için mümkün ve hattâ tabiî olan bu hâl, Ahmed Yesevî'nin yetiştiği asırdaki Türk çevresi için hemen hemen tamâmiyle imkânsızdır.

Türkler o zamana kadar Hind, Çin, İran, hattâ bir dereceye kadar Hıristiyan fikir ve akîdesi ile temas etmiş olmakla berâber, onları kendilerine hiçbir sûretle mal etmemişlerdi; kendilerine has olan eski iptidâî dinin basit telâkkîleri Türkleri tatmîne yetiyordu; bu yüzden, yeniden yeniye alışmağa başladıkları İslâm esas akîdelerinin dışına çıkmak, o kadrodan taşmak için hiçbir ihtiyaç duymuyorlardı[49]. Ahmed Yesevî'nin irşad sesinin ilk aksettiği yer olan Seyhun sâhasında eskiden birtakım Budist manastırları bulunması, Yesevîlik üzerinde ufak bir Hind te'siri bulunmasını bile intâç etmemiştir ve edemezdi[50]; yalnız, Ahmed Yesevî ve halîfeleri tarafından yayılan Yesevîlik esas telâkkîlerinde değil, fakat halk arasında yayılmış olan birtakım Yesevî menkabelerinde eski iptidâî dinin bâzı izlerine rastlanıyor ki, bu da beşeriyetin dinî gelişme tarihinde umûmiyetle rast gelinen tabiî bir hâdisedir[51]. Yesevîlikten epeyice zaman sonra kurulan ve yayılan ve onunla pek sıkı bağlantıları, benzerlikleri bulunan Nakşbendîlik de, Yesevîlikle ayni esas vasıfları hâizdir diyebiliriz[52].

---

hakikate eriyordu. (Kouznictsov, *Lutte des civilisations et des Langues dans l'Asie centrale*, Paris, 1912, s. 131-132). Birçok Rus kaynaklarına dayanılarak yazıldığı hâlde tarihî kısımları umûmiyetle çok zayıf olan bu eserin, Orta-Asya sûfîliği ve Ahmed Yesevî hakkındaki bu sathî mütâleaları hiçbir vechile îtimâda şâyan değildir.

[49] Türkler'in umûmiyetle kabûl ettikleri dinlerin esas hükümlerine sâdık kalarak *i'tizâlî* hareketlerde bulunmadıkları, Türk tarihi ile uğraşan bütün tarihçiler tarafından 'itiraf edilir. Yukarıda verilen îzahlar, bu hâdisenin sebeplerini az-çok tenvir ve tavzih edebilir.

[50] Bu husustaki başlıca tafsilât için H. H. Howorth'in *History of the Mongols* adlı eserine bakınız (c. II., k. II., London, 1880-1888, dördüncü bölümün ilk notu). E. Reclus *Le Turquestan et le Tibet Géographie Universelle*, Rus-Asyası cildi, s. 556).

[51] Grenard, *Le Turquestan et le Tibet* adlı mühim eserinde Budist menkabelerine, eski iptidâî dinlerin kalıntısı olarak bâzı şeyler karıştığını zikrediyor (s. 240). Biz de, kitabımızın ikinci bölümünde, ilk bakışta göze çarpan bu gibi dikkate değer bâzı hâdiseleri işâretle iktifâ ettik. Türk etnografisi ve tarihi hakkındaki tedkikler yavaş yavaş çoğaldıkça, bu gibi hâdiseler üzerinde ciddî araştırmalar yapmak imkânı da hâsıl olacaktır.

[52] [Profesör F. Köprülü, Nakşbendîlik'le Yesevîlik'in aynı esas vasıfları taşıdığı şek-

Seydî ʿAlî Reis'in ifâdesi, XVI. asırda bu zikrettiğimiz yerlerden başka Hârezm'de, Ejderhan'da, Batı İrân'da Yesevî şeyhlerine rastlandığını göstermektedir. Bunlara ilâveten esâsen Hindli olup, Temeşvar'da Lippa kalʿasında ölen Eş-Şeyhü'ş-şerîf Muhammedü'l-Hindî adlı bir Yesevî dervişinden bahsedeceğiz. Esâsen Agralı olan bu Şeyh, Atâî'nin ifâdesine göre, "Şeyh Hacı Bektaş hizmetinde intiʿâş bulan Şeyh Rızâ hulafâsından Ahmed Yesevî tarîkatında bir pîr" imiş; Hümâyûn Şah'a vezir olarak onunla birlikte H. 960 (M. 1552-53)'da Şah Tahmasb yanına sığınmış, lâkin sünnîliği sezilip hayatının tehlikede olduğunu anlayınca Osmanlı memleketine kaçmış. Sultan Süleyman'ın ihsan ettiği yevmiye 120 akçe vazife ile dört sene İstanbul'da oturduktan sonra, Temeşvar'da Lippa kalʿasına 20,000 akçe zeʿâmetle gidip oturmuş ve orada H. 974 (M. 1566-67)'de vefat etmiştir (*Şakāyık Zeyli*, c. I., s. 191). Yukarıda, Evliyâ Çelebî'nin "Rum'daki Yesevî dervişleri" hakkında verdiği bilgi de, bu tarîkatin yayıldığı sâhaları pek iyi gösterebilir.

Tarih bakımından Yesevîlik'in Orta-Asya'da gelişme ve yayılmasını, pek açık bir sûrette taʿkîbedebilmek mümkün değildir; lâkin doğruya azçok yakın bir ihtimâlle, buna dâir bâzı tafsilât verebiliriz. Mevcut vesikalardan çıkarılabildiğine göre, bu tarîkat, önce Seyhun çevresinde Taşkend ve civarında tutunduktan sonra, Hârezm civârına yayılmış, diğer taraftan Mâverâü'nnehr'de kuvvetlenmeğe başlamıştır. Seyhun vâdisinden ve Hârezm'den kuzey batıya doğru Kıpçak havâlisine yayılan, müteferrık dervişleri vâsıtasiyle Horasan, Âzerbaycan, Anadolu bölgelerine kadar gelen bu tarîkatin tarihî gelişmesi hakkında, esâsen yukarıda da mevcut menkabelerden istidlâl sûretiyle biraz tafsilât vermiştik (§ 16 *Netice*). Burada ilâve olarak şunu söyliyelim ki, bilhassa Türklere mahsus sayabileceğimiz bu tarîkat, Nakşbendîlik'in ortaya çıkmasına kadar Türk memleketlerinde umûmiyetle hüküm sürmüş

lindeki görüşünün, düzeltilmesi lâzım geldiğini yeni araştırmalarına dayanarak ilk defa, *Les origines de l'Empire Ottoman* (Paris, 1935 s. 118 v.d.; Türk. terc. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1959, s. 98 v.d.; 2. basım, Ankara 1972, 166 v.d.)'da ileri sürmüş daha sonra *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan *Ahmed Yesevî* maddesinde ise gerek Ahmed Yesevî'nin sûfiyâne şahsiyetini, gerek Yesevî tarîkatının hüviyetini *İlk Mutasavvıflar*'da yaptığı şekildeki tasviri yerine, bilhassa Bektâşîliğin menşeleri hakkında yaptığı araştırmalara ve eline geçen yeni vesîkalara dayanarak, Babaî, Haydarî ve Bektâşî anʿanelerinin, Ahmed Yesevî hakkındaki rivâyetlerinin, tarihî hakikatlere daha yakın olduğuna işaret etmiştir. Ahmed Yesevî hakkında *İlk Mutasavvıflar*'da verilenden daha fazla bibliyografik bilgi için *Ahmed Yesevî* maddesindeki bibliyografya'ya baş vurulmalıdır].

bulunuyordu; Nakşbendîlik'in ortaya çıkmasından sonra – Nakşbendîlik'in Yesevîlik'le alâkası dolayısiyle Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük şöhretine tabiî hiçbir halel gelmemekle berâber – bilhassa Mâverâü'n-nehr Türkleri arasında Naşkbendîlik büyük bir yer kazandı ve bu tarîkat Horasan ve Hârezm'i de kapladı; lâkin bu hâl, Yesevîye şeyhlerinin Türk âleminin her tarafına yayılmalarına bir engel değildi; nitekim X. asırda Horasan'da Yesevî halîfelerine rastladığımız gibi[53], yine ayni asırda Orta-Asya'nın çeşitli yerlerinde, hattâ Kâbil'de, Diyarbakır'da, Hicaz'da, İstanbul'da Yesevî şeyhlerine rastgeliyoruz[54]; bununla berâber, artık o asırda Nakşbendî tarîkati Yesevîlik'ten çok daha fazla bir ehemmiyeti hâizdi[55]. Yalnız, Seyhun mıntıkası ile Kırgız-Kazak Bozkırları'nda Hoca Ahmed Yesevî'nin nüfuz ve ehemmiyeti hiçbir sûretle eksilmedi ve hiçbir tarîkat onun işgāl ettiği yeri tutamadı. Kırgız-Kazaklar'ın bu büyük pîr hakkında asırlardanberi besledikleri sonsuz hürmet hissi ve takdîs, yukarıda açıkladığımız gibi (22 § *Bugünkü Yesi*), herhangibir velîye, bir mürşide karşı beslenen hürmet ve takdîs hissinden daha başka bir mâhiyette ve ondan çok daha kuvvetlidir. Herhâlde, asırlar boyunca teşekkül etmiş olan çeşitli tarîkatlar arasında Türk husûsiyetine en çok mâlik tarîkat Yesevîlik'tir, diyebiliriz[56].

---

[53] 'Âlî, *Künhü'l-Ahbâr*, Rükn-i sâlis, Cüz'-i sâlis (s. 11).

[54] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (Mansur Ata'nın hâltercemesi bahsi).

[55] *Reşahât* tercemesini şöyle bir gözden geçirmek, bu açık gerçeği anlamak için yeter. Bilhassa IX. ve X. yüzyıllarda Orta Asya'da Nakşbendîlik'in ehemmiyetini anlatmak için uzun ve ayrı bir tedkike ihtiyaç vardır. Yalnız, bu hususta umûmî bir fikir verebilmek için şunu söyleyelim ki, Timur sülâlesi IX. asırda Nakşbendî şeyhlerine büyük bir ehemmiyet verdikleri gibi (*Nefahât*, *Reşahât* tercemesine, Câmî'nin eserlerine ve hâl tercemesine bakınız), XVI. asırda Şeybânîler zamanında da – hükümdârlık hânedânından hepsinin Nakşbendî şeyhlerine mürîd olması sâyesinde – Nakşbendîlik bütün Mâverâü'nnehr'de pekçok ehemmiyet kazanmıştır (*Müzekkir-i Ahbâb*'da Şeybânî hükümdârları hakkında verilen îzahlara bakınız).

[56] Meselâ, *zikr-i erre*, Yesevîlik'in başlıca husûsiyetlerinden birini teşkil eder. Kırgız Baksıları'na has olan birtakım hareketlerin kalıntılarını bu zikirde açıkca görmekteyiz. Ahmed b. Mevlânâ Celâleddin el-Kâşânî adında bir müellifin *Risâle-i Bâbüriye*'sinde verdiği bilgi, bu hususta çok dikkate şâyandır : "Sâdât-ı Nakşbendîye zikr-i hafîyi ihtiyâr buyurmuşlardır; fakat bâzıları mukteza-yı hâl olarak *zikr-i cehrî* de yaparlar. Nasıl ki Hoca Ahmed Yesevî Türkistan cânibine azîmetle me'mur oldukta gördüler ki ora ahâlîsi *zikr-i hafî* ile yola gelmiyorlar, derhâl *zikr-i cehrî* tarîkını tuttu ve bundan *zikr-i erre* vücûde geldi. Birçok kimseler bu saâdetle müşerref oldular (Bağdad'lı Vehbî Bey Kütüphanesi'ne âit tek yazma nüshadan). Esâsen Mahmud Kâşgarî de, Türkler arasında XI. asırda şeyhlerin pek çok rağbet ve saygı gördüğünü bildiriyor (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. I., s. 294). Türkler arasında ve bir Türk tarafından kurulan bir tarîkatin, içinde geliştiği çevrenin intıba'larını ihtivâ etmesi pek tabiîdir.

V. Bölüm

HOCA AHMED YESEVÎ'NİN ESERİ

29. Divân-ı Hikmet :

Ahmed Yesevî'nin tasavvufî manzûmelerini içine alan ünlü esere *Dîvân-ı Hikmet* derler; çünkü o manzûmelerin hepsi ayrı ayrı bir "hikmet"tir. Anadolu Türkleri'nde bu tarz tasavvufî manzûmelere nasıl "İlâhî" adı veriliyorsa, Doğu Türkleri'nde de Ahmed Yesevî'nin ve o tarzda şiirler yazan diğer dervişlerin eserlerine umûmiyetle "hikmet" derler; bu sebeple, *Dîvân-ı Hikmet* ünvânının yalnız Ahmed Yesevî'nin şiir mecmuasına has bir ünvan olmadığı, hattâ belki daha kuvvetli bir ihtimâl ile, bu ismin ona sonradan verildiği iddiâ olunabilir. Daha önceki asırlara âit elimizde açık bir belge bulunmamakla berâber, herhâlde X. asırdanberi bu cins manzûmelere "Hikmet" denildiğini kesin olarak biliyoruz [1].

Türk edebiyatının vücûde getirdiği eserler arasında *Dîvân-ı Hikmet*'in birkaç bakımdan büyük bir ehemmiyeti vardır : 1) Ahmed Yesevî XII. yüzyılda öldüğü cihetle, bu eser İslâmî Türk edebiyatının *Kutadgu-bilig*'ten sonra en eski bir örneğini göstermektedir. Lisânî ve edebî mahsûllerin pek az bulunduğu bir devre âit olan böyle bir eserin gerek lisan, gerek edebiyat tarihî bakımından çok büyük bir kıymeti hâiz olacağı pek tabiîdir [2]. 2) Eski Halk edebiyatının birçok unsurlarını

---

[1] *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* (s. 53).

[2] *Divân-ı Hikmet*'in hangi zamana âit olduğu mes'elesi ve Yesevî'nin şahsiyeti, müsteşrıklar arasında eskidenberi birçok uzun ihtilâflara sebebiyet vermiştir. Vambery, ilk def'a bu eserden bâzı parçaları *Çagatay Müntahabâtı*'nda neşrettiği zaman, zamânı ve Hoca Ahmed Yesevî'nin şahsiyeti hakkında hiç mâlûmât vermemişti. Rus müşteşrıkları – ve bu meyanda Melioransky – *Dîvân-ı Hikmet*'in Rusya'da basılan nüshalarını bildikleri ve Hoca hakkında azçok tedkiklerde bulundukları cihetle, onun H. 562 (M. 1166-67)'de öldüğünü biliyorlar ve buna dayanarak, bu eserin Türk lisan tarihi bakımından eskiliğine vâkıftırlar. Prof. Brockelmann, *Prusya Akademisi Külliyâtı* meyanında son zamanlarda neşrettiği *Alis Qissai Jusuf, der älteste vorläufer der Osmanischen litteratur* (Berlin, 1917) adındaki mühim bir tedkik eserinde, Melioranksy'ye istinâden, *Dîvân-ı Hikmet*'in XII. asır Türk eserlerinden olduğunu zikrediyordu; Budapeşte Üniversitesinin Türk lisâniyatı Profesörü J. Nemeth bu eser hakkında tedkiklerde bulunurken (*Turan*, 1918, 1-2, s. 111-118), müteveffâ Macar müsteşrıkı Thüry Joseph'in

alarak İslâm rûhunu o unsurlarla – yâni eski millî şekiller ve eski vezinlerle – ifâde eden ilk eser olmak bakımından da *Dîvân-ı Hikmet*'i, tasavvufî Türk edebiyatının en eski ve en mühim âbidesi saymak zarûretindeyiz. İşte, *Dîvân-ı Hikmet* bu bakımdan eskidenberi müsteşrıkların dikkatını çekmiş ve şimdiye kadar lâyıkıyle tedkik olunamamakla berâber, hakkında parça parça bâzı araştırmalarda bulunulmuş, hattâ bâzı parçaları da neşr ve Batı lisanlarına terceme edilmiştir [3].

Dîvân-ı Hikmet, bilhassa Doğu ve Kuzey Türkleri – Özbekler, Kırgızlar ve Volga Türkleri – arasında âdetâ dinî mukaddes bir kitap gibi asırlardanberi elden ele dolaştığından, onun sayısız yazma nüshalarına ve daha sonra da bir çok basımlarına tesadüf olunabilir. Bizim bu bir çok yazma nüshalar üzerindeki tedkiklerimiz, ne yazık ki, lisan ve edebiyat tarihi noktasından hiç iyi bir netice vermemiş, yâni bu mühim eserin eski bir nüshasına rastlamak bir türlü mümkün olamamıştır [4]. Elde

Doğu Türkleri'nin edebiyatı hakkında büyük vukûfu olduğundan bahisle, ona dayanarak, Melioransky ve Brockelmann'ın, Ahmed Yesevî'yi Hicrî VI. asır adamı saymalarını şiddetle tenkid ediyor. Thüry Joseph'in, Ahmed Yesevî hakkındaki mütâlealarını içine alan *Milâdî Ondördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Lisânı Yadigârları* adlı makalesi Türkçeye çevrilmiş olduğu cihetle (*Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, sayı 4, s. 81-133), Prof. J. Németh'in, ona dayanarak ileri sürdüğü fikirleri tamâmıyle reddedebiliriz. Thüry Joseph'e göre : "Ahmed Yesevî Nakşbendî tarîkatı şeyhlerindendir. Vefat senesi mâlûmumuz olmamakla berâber, Nakşbendîlik'in kurucusu Pîr Muhammed Nakşbend'in H. 719 (M. 1319)'da vefat ettiği ve Ahmed Yesevî'nin mezarı üzerine Timur'un (M. 1397)'de muhteşem bir binâ yaptırdığı meşhurdur. Şu hâlde, Ahmed Yesevî'nin 1319-1397 seneleri arasında ölmesi ve bu sebeple, *Dîvân-ı Hikmet*'in XIV. asır eserlerinden olması icâbediyor" (*Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, s. 97-98). Thüry Joseph, *Reşahât tercemesi*'ni bu hususta bir kaynak olarak gösteriyor; hâlbuki *Reşahât*'ın Ahmed Yesevî hakkında verdiği tafsilâtı lâyıkıyle tedkik etseydi, Hoca Yusuf Hemedânî'nin üçüncü mürîdinin XIV. asır adamı olamıyacağını kesin olarak anlardı. Anlaşılıyor ki akademisyen Thüry Joseph, *Reşahât*'ı iyi tedkik etmediği gibi, Ahmed Yesevî hakkındaki kaynakların hepsinden de gaflet etmiş, hattâ işin en garibi, birçok basımları bulunan bu eserin tab'ından bile haberi olmamıştır; çünkü Vambéry de Şeyh Süleyman'ın *Çagatay Lugati*'nde, Pavet de Courteille'in *Lugat*'inde mevcut 310 mısra'dan başka birkısmın basılmadığım iddia ediyor. Profesör J. Németh, bu îzahlardan sonra, müteveffâ Macar şarkiyatçısının bu husustaki kaynaklardan nekadar habersiz kaldığını anlayabilir.

[3] *Dîvân-ı Hikmet*'in mevcûdiyetinden bahseden, hattâ ondan sekiz-on parça örnek neşr ve terceme eden ilk müsteşrık Vambéry'dir (*Cagataische Sprachstudien*, Leipzig 1867, s. 115-123); bununla berâber, eserin mukaddimesinde, Levchine'in verdiği birkaç satırlık mâlûmâtı nakilden başka tarihî bilgi veremiyor (s. 36-37).

[4] İstanbul vakıf kütüphanelerinde *Dîvân-ı Hikmet*'in yazma nüshasına hiç rastla-

mevcut basma nüshalara gelince, bizim bildiğimize göre, bu eser bir def'a İstanbul'da, dört def'a Kazan'da, bir def'a da taş-basması olarak Taşkend'te basılmıştır; lâkin bu muhtelif basımlar, hiçbir veçhile itimâda şâyan olmayan yeni yazmalara dayanılarak yapıldığı için, bugün elimizde, üzerinde îtimadla tedkikler yapılabilecek hiçbir doğru eski nüsha bulunmuyor [5].

---

madık. İstanbul'da bizzat tedkik edebildiğim iki yazma nüshadan birisi bugün Katanof'tan alınan kitaplar arasında bulunuyor. H. 1290 (M. 1873-74)'da yazılmış olan bu nüsha 331 sahifeden mürekkep olup, her sahifede ortalama olarak onbir mısra' ve hey'et-i mecmuada 99 *Hikmet* vardır; bu çok yanlış ve her mânasiyle berbad nüsha, ilmî bir tedkike – hattâ basmalar derecesinde emniyetle – esas alınamaz. Maârif Nezâreti tarafından Hâlis Efendi'den alınan kitaplar arasında bulunan diğer nüsha ise H. 1260 (M. 1844-45)'da yazılmış olup, içinde Ahmed Yesevî'ye âit olmayan birçok manzûmeler, hattâ Nevâî'nin *Harâbât*'a alınan meşhur *Terci'-i bend'i* bile vardır. Melioransky, Petersburg'daki Asya Müzesi'nde 239 mükerrer numara ile dört muhtelif yazma nüsha mevcut ise de, bunların hepsinin son devirlere âit olduğunu ve bu eserin eski i'timâda değer bir nüshasına tesadüf edilemediğini yazıyor. Berlin, Viyâna, Gotha Kütüphaneleri ile, British Museum'un Türkçe eserleri arasında bu esere tesadüf edemedik (Bu hususta kaynaklarımız *Flügel*, *Pertsch*, *Rieu Katalogları*'dır. O zamandanberi bu kütüphanelerin yeni aldıkları eserler arasında *Dîvân-ı Hikmet*'in de bulunabilmesi ihtimâli vardır). Macar Akademisi Kütüphanesi'nde *Dîvân-ı Hikmet*'in yazma bir nüshası bulunduğunu bilmekle berâber, bu nüsha hakkında da yeter derecede bilgiye mâlik değiliz. *Dîvân-ı Hikmet*, Orta-Asya'da ve Kuzey Türkleri arasında çok meşhur bir eser olduğu cihetle, başka kütüphanelerde, veya husûsî ellerde onun daha başka nüshalarına tesadüf edilebileceği muhakkaktır; bununla berâber, o nüshaların da ekseriyetle son devirlere âit olacağında şüphe edilmemelidir. *Dîvân-ı Hikmet*'in eski bir nüshasını bulabilmek imkânına en çok mâlik olan Rus müsteşrıklarının şimdiye kadar buna muvaffak olamamaları bu fikrimize kuvvetli bir delil teşkil edebilir. Bizim bildiğimize göre, en eski nüsha evvelce Vefik Paşa Kütüphanesi'nde bulunuyordu; bu nüshanın 148 varaklı ve 4°*inch* cesâmetinde sâde fakat güzel bir yazıyla ve başlıkları kırmızı olarak H. 1105 (M. 1693-94)'de yazılmış eski ciltli bir nüsha olduğunu *Katalog*'dan öğrenmekle berâber (*Katalog* numarası : 1039), ne yazık ki, ona tesadüf edemedik. Fransız müsteşrıkı Pavet de Courteille, kendi husûsî kütüphanesinde de yazma bir *Dîvân-ı Hikmet* nüshası bulunduğunu söylemekle berâber, onun eskiliği, veya yeniliği hakkında hiç bilgi vermiyor (*Mi'râc-Nâme*, notlar sırasında, s. 33). İşte, görülüyor ki bütün bu uzun îzahlar netice olarak hiç de memnûniyet verici değildir.

[5] *Dîvân-ı Hikmet* ilk def'a Kazan'da H. 1295 (M. 1878-79)'de *Hikem-i Hâzret-i Sultan'ül-'ârifîn Hoca Ahmed Yesevî* adı ile 67 *Hikmet* ve bir *Münâcât*'tan mürekkep 125 sahifelik bir risâle hâlinde basılmıştır. İkinci basımın nüshası elime geçmediği için, onun hangi seneye âit ve ne mâhiyette olduğunu bilmiyorum. Üçüncü basıma gelince, 1311'de Kazan Üniversitesi Matbaası'nda basılan bu nüsha *Dîvân-i Hikmet-i Sultanü'l-'ârifîn Hoca Ahmed b. Mahmud b. iftihâr-ı Yesevî* nâmı altında olup, ilk sahifede Gulâm Muhammed b. Müftî Rahîmu'llâh Kureyşî-i Esedî el-Hâşimî el-Lâbû(hû)rî'nin *Hazî-*

İşte, elde mevcut *Dîvân-ı Hikmet*'in İstanbul basımı, hattâ şöyle sathî bir sûrette tedkik edilecek olursa, onun pek çeşitli adamlara ve değişik zamanlara âit birtakım karışık parçalardan ibâret olduğu derhâl anlaşılır; çünkü bir def'a şâirlerin mahlâsları bunu göstermeğe kâfîdir : Bu basımda, Şems, Şah-Meşreb, Hakîm Süleyman Ata gibi muhtelif şâirlerin eserleri bulunduğu gibi, Kazan basımlarında da Kul Garib mahlâslı diğer (dördüncü Kazan basımı, 102. ve 126. *Hikmet*'ler) bir şâirin iki parçası mevcuttur; bununla berâber, İstanbul basımında bulunan bu beş-altı parça ile Kazan tab'ındaki diğer bir parça istisnâ edilecek olursa, kalan eserlerin hepsi Kul Hoca Ahmed, Hoca Ahmed Yesevî, Yesevî, Ahmed Miskin gibi biribirine çok yakın birtakım muhtelif mahlâslar kullanan şâirlere –veya diğer kuvvetli bir ihtimâl ile, bütün bu biribirine yakın mahlâsları kullanan bir tek şâire– âit bulunuyor ki, bugünkü umûmî telâkkîye göre, o muhtelif mahlâsların sâhibi Hoca Ahmed Yesevî'dir ve bu manzûmelerin hepsi, Türk lisânının VI. asra âit pek eski birer mahsûlüdür. Kat'î bir esâsa dayanmayan bu telâkkî, bu güne kadar yalnız halk arasında değil, âlimler arasında da mutlak bir hakikat şeklinde hüküm sürmekte bulunuyor.

Biz, birdenbire garip görülse bile, bu umûmî telâkkîye karşı bulunduğumuzu iddiâdan geri durmıyacağız. Bir def'a yukarıki –Kul Hoca Ahmed, Ahmed Miskin, v.b.– mahlâslarla yazılan eserlerin hepsini Ahmed Yesevî'ye isnâd etmemek için yeter derecede kuvvetli tarihî ve

---

netü'l-Asfiyâ adlı meşhur *Tezkire-i Evliyâ*'sından çıkarılmış ufak bir hâl tercemesini, 17 sahifelik mensur bir mukaddimeyi, 134 *Hikmet*'i ve bir *münâcât*'ı içine alır. Sülûk âdâbından bahseden bu mensur mükaddime, hemen pek az fark ile, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*'dan çıkarılmıştır diyebiliriz. Milâdî 1896'da yine Kazan'da neşredilen dördüncü basıma gelince, 277 sahifeden mürekkep olan bu nüsha, aynen üçüncü basım gibi *Hazînetü'l-Asfiyâ*'dan çıkarılmış hâl tercemesi ile, sülûk âdâbına âit mukaddimeyi ve – üçüncü basımdan 14 fazlasiyle – 148 *Hikmet*'i içine alır. Taş-basması olarak 1314'de Taşkend'de yayımlanan nüsha, *Fakrnâme* adını verdiği mensur mukaddimeyi, üçüncü Kazan basımına yakın *Hikmet*'leri ve sonundaki *Münâcât*'ı içine alan 154 sahifeden mürekkep olup, sonunda Yesevî dervişlerinden birinin yine ayni tarzda *Hikmet*'lerini de içine almak bakımından diğer nüshalardan bir fazlalık gösterir. Özbekler Dergâhı Şeyhi Hacı Süleyman Efendi'nin 1299'da İstanbul'da neşrettiği *Dîvân-ı Belâgat-ünvân-ı Sultanü'l-'ârifîn Hoca Ahmed Yesevî*'ye gelince, bu, her sahifede ortalama yirmialtı mısra'ı içine alan 276 sahifelik bir nüshadır. Diğer basılı nüshalardan epeyice fazla olan bu İstanbul basımı, Ahmed Yesevî'den başka, sâir birçok tanınmış Orta-Asya mutasavvıf şâirlerinin manzûmelerini de içine alır; bununla berâber, diğer nüshalarda da bu karışıklık – fakat daha az nisbette – mevcuttur.

edebî delillere mâlikiz : Ne yazık ki, bu çeşitli manzûmelerden birinde (dördüncü basım, 88. *Hikmet*) meşhur şâir ve mutasavvıf Nesîmî'den bahsediliyor; hâlbuki H. 562 (M. 1166-67)'de ölen bir şâirin, kendisinden iki asır sonra gelen bir mutasavvıf şâirden – hattâ kerâmet kuvvetiyle bile – bahsedemiyeceği pek tabiîdir [6]. Yine bunun gibi, elimizdeki *Dîvân*'daki diğer iki manzûmede, Ahmed Yesevî mürîdlerinden – yukarıda kendilerinden uzun uzun sözettiğimiz – meşhur Baba Maçin'le (Kazan basımı, 47. *Hikmet*. - İstanbul basımı, s. 131), Hakîm Süleyman Ata'dan (77. *Hikmet*) bahsediliyor; hâlbuki Ahmed Yesevî'nin bizzat, kendi müridlerinden söz etmesi, hemen imkânsız denecek kadar zayıf bir ihtimâldir. İşte, her îtibâr ile çok kat'î ve karşı gelinmesi imkânsız bir mâhiyette olan bu çeşitli tarihî delillerden başka, lisânî ve edebî birtakım mühim mülâhazalar da, yukarıki iddiâmızı büyük bir kuvvetle destekliyor : *Dîvân-ı Hikmet*'i meydana getiren manzûmeler arasında arûz vezninin muhtelif bahirlerinde yazılmış, bâzısı çok muntazam manzûmeler var ki, edebî lisânın tekâmülünü biraz tedkik edenler için, onları VI. asır mahsûlü olarak kabûl etmek imkânsızdır [7].

[6] Osmanlı edebiyatında büyük ve mühim bir mevkii hâiz olan – çok kuvvetli bir rivâyete göre Fazl-ı Hurûfî – şakirdlerinden Seyyid 'İmâdü'ddin Nesîmî, meşhur olduğu gibi Halep'te H. 820 (M. 1417-18)'de öldürülmüştür (*Keşfü'z-Zünûn*, c. I., s. 401; *Latifî tezkiresi*, s. 332). Onun Irak, Doğu Anadolu, Âzerbaycan sâhalarında pek tanınmış olan *Dîvân*'ı ve menkabeleri, daha XV. yüzyıl esnâsında Horasan'a ve Mâverâü'nnehr'e yayılmıştı. H. 904 (M. 1498-99)'de Sultan Hüseyin Baykara tarafından sadârete ta'yin edilen Emîr Kemâlü'd-Dîn Hüseyin'in *Mecâlisü'l-'Uşşâk*'ında bir *meclis* de Nesîmî'ye tahsis olunmuştur (Kâtip Çelebî'den başlayarak bu güne kadar bu eserin Sultan Hüseyin Baykara'ya isnâdındaki yanlışlığı anlamak için *Habîbü's-Siyer*'in (c. III., cüz 3, s. 330) verdiği bilgiye ve bilhassa *Bâbür-Nâme*'ye – Sultan Hüseyin Baykara devri ricâlinden söz ederken – bakınız. *Mecâlisü'l-'Uşşâk*'ın İstanbul'da ve Avrupa kütüphanelerinde sayısız yazma nüshaları vardır. Meselâ Ayasofya'da 4238 numarada). Nesîmî'nin yazdığı sûfiyâne şiirlerin Orta-Asya'da da makbûl ve rağbette olup eskidenberi okunduğunu da Vambéry bildiriyor (*Cagataische Sprachstudien*, s. 141-143).

[7] Meselâ 21'inci *Hikmet* olarak, "*İlâhî Kâdirâ Perverdigârâ * Rahm kıl bendengâ ey Kirdigârâ* matla'lı bir mesnevî, 23'üncü *Hikmet* olarak *Bâşımgâ tüşüb na'ra-i sevdâ-yi Muhammed * Men ânı ucun gûyida şeydâ-yi Muhammed* matla'lı çok düzgün bir lisanla yazılmış bir na't, 26'ncı *Hikmet* olarak *Bizdin dürûd bisyâr Yâ Mustafâ Muhammed* mısraıyle başlayan diğer bir na't, 33'üncü *Hikmet* olarak *Ehl-i dil bolgan kişi gamkîn göngülnü şâd itar* mısra'ı ile biten düzgün bir manzûme, 53'üncü *Hikmet* olarak, *Garipligdâ garib bolgan gariblar * Gariblar hâlini bilgen gariblar* matla'lı bir gazeli, 56'ncı *Hikmet* olarak Arapça mısrâ'larla mülemma' *fâilâtün, fâilâtün, fâilün* vezninde bir İlâhî, 57'nci *Hikmet* olarak Hazret-i Peygamber hakkında ve mesnevî tarzında *Mu-*

Bütün bu uzun mülâhazalardan acabâ nasıl bir netice çıkaracağız? Bugünkü bilgilerimizin derecesine ve elimizde *Dīvân-ı Hikmet*'in VI., VII., yâhut VIII. asırlarda yazılmış eski bir nüshasının bulunmamasına göre, bu hususta kat'î bir hüküm vermek mümkün değildir. Acabâ, bugün Hoca Ahmed Yesevî'ye isnâd ettiğimiz bu *Dīvân*, Yesevî dervişlerinden yine Ahmed isminde diğer bir şâire mi âittir? Yukarıki fikirlere göre, *Dīvân-ı Hikmet*'deki şiirlerden herhâlde mühim bir kısmını – bilhassa arûz ile yazılmış olanları – ona isnâd etmek mecburiyetindeyiz. Nesîmî'den bahsetmesi bakımından, herhâlde IX. asırdan önceki bir zamana mensup olmayan bu şâir, pek muahhar bir devre de âit olamaz; yazdığı *Hikmet*'lerin sonraları Hoca Ahmed Yesevî'ye isnad olunabilmesi için, bu şâirin herhâlde IX. asırda, veya X. asrın ilk senelerinde yaşadığını kabûl etmek îcâbeder. Acabâ, *Dīvân-ı Hikmet*'i tamâmiyle –Ahmed Yesevî'den başka– diğer bir şâire mal etmek ve isim benzerliğinden dolayı, onun daha sonra Ahmed Yesevî ile karıştırıldığına hükmeylemek doğru olamaz mı? Bizim görüşümüze göre, bu ihtimâl de büs-bütün reddedilebilecek bir mâhiyette değildir. Ahmed Yesevî'nin halk edebiyatından alınma şekillerle *Hikmet*'ler yazdığını ve ondan sonra bu tarzda manzûmeler yazmanın Yesevî dervişleri arasında âdetâ bir an'ane şeklini aldığını kesin sûrette biliyoruz; lâkin pek muhtemeldir ki, Ahmed Yesevî'nin yazdığı *Hikmet*'ler, asırlar boyunca kaybolmuş ve daha sonra gelen ayni isimde bir şâirin eserleri, halk arasındaki şöhreti ve mânevî nüfûzu bakımından ona isnâd edilmiş olsun; esâsen bu gün elimizde mevcut nüshalarda, onun *Defter-i sânî* olduğu birçok yerlerde açıklanıyor[8]; belki o *Dīvân*'ı tertip eden Yesevî şâiri, Hoca Ahmed Yesevî'nin eserini *ilk defter* sayarak, aynı tarz ve edâda *Hikmet*'lerden mürekkep

---

*hammed'ni biling zâtı Arab'dur * Tarîkatni yolu küll-i edebdür* matla'lı bir *mesnevî*, 92'nci *Hikmet* olarak *Mef'ûlü, mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün* vezninde çok düzgün bir manzûme, 100'üncü *Hikmet* olarak dört *Mefâ'îlün*'le yazılmış bir manzûme, 102'nci *Hikmet* olarak, *Sûfi Nakş oldun velî her giz müsülman bolmadıng* nekâratlı çok muntazam bir *muhammes*, 107'nci ve 111'inci *Hikmet* olarak *Fâ'ilâtün, fâ'ilâtün, fâ'ilün* vezninde yazılmış iki şiir, 127'inci *Hikmet* olarak, *Dem bu demdur özke dem nîdem dimē * Dünyadin bî-gam otarsın gam dimē* matla'lı bir gazel, 135'inci *Hikmet* olarak, *Ayâ şâhî du 'âlem pâdişâhı * İrürsin bendeni puşt ü penâhî* matla'lı bir *münâcât* ve en sonra, *mefâ'îlün, mefâ'îlün, fe'ûlün* vezninde uzun ve düzgünce bir *münâcât* vardır; hâlbuki VI. yüzyılda arûz vezninin bu kadar çeşitli şekilleri ile bu kadar düzgün manzûmeler yazmak imkânı yoktu.

[8] Bu *Defter-i sânî* mes'elesi *Dîvân-ı Hikmet*'in birkaç yerinde tekrar tekrar zikredilmektedir (İstanbul basımı, s. 2, 17, 28, 74, 147) :

olduğu için, ayni ismi – yâni *Dîvân-ı Hikmet* ismini – verdiği kendi eserini de onun *ikinci defter*'i sayıyor. Gerek *Dîvân*'ın, gerek onu düzenleyen şâirin ayni isimde olması, sonra her iki şâirin manzûmeleri arasındaki şekil, edâ ve rûh bakımından derin ve samimî benzerlik, yeni şâir tarafından yazılan eserin, sonraları, eski tanınmış mutasavvıfa isnâd edilmesini pek mümkün kılmış olabilir.

Bu gün elimizde bulunan *Hikmet*'ler, velev Hoca Ahmed Yesevî'ye âit olmasa bile, şekil ve ruh bakımından onların Yesevî'ye âit olanlardan tamâmiyle farksız olacağına hükmedebiliriz; çünkü Ahmed Yesevî'nin takipçilerinden söz ederken, ondan asırlarca sonra bile yine ayni şekil ve edâda ve ayni ruh ile ayni tarzda *Hikmet*'ler yazıldığı pek açık bir sûrette görülebilecektir; bununla berâber, bunu yalnız Ahmed Yesevî ve takipçilerine has birşey zannetmemelidir; halk vezni ve şekilleri ile yazılan tasavvufî edebiyatta, bâzan bu değişmezlik asırlarca süre gelmiştir. Bunun sebebini, yalnız Halk edebiyatı mahsûllerini yüzyıllarca biribirinden farksız bir sûrette sürdüren âmillerde değil, kısmen "nazirecilik" de, kısmen de, bir def'a büyük pîrlere istinâden yerleşen şekillere takipçileri tarafından âdetâ kutsî bir mâhiyet verilmesinde aramalıdır; bununla berâber, bütün bu mülâhazalara rağmen, elimizdeki *Dîvân-ı Hikmet* nüshasının hem Ahmed Yesevî'ye, hem de XVI., veya XV. asra mensup Ahmed adlı diğer bir Yesevî dervişine âit eserlerden mürekkep karışık bir mahsûl olduğu ihtimâli de kuvvetli bir sûrette mevcuttur. Şimdiye kadar saydığımız çeşitli ihtimâllerden hangisi tercih ve kabûl edilirse edilsin, herhâlde elimizdeki *Dîvân-ı Hikmet*'in tedkikiyle, Ahmed Yesevî'nin edebî şahsiyeti ve Türk tasavvufî edebiyatının bilinmeyen ilk safhaları aydınlanabilir.

Riyâzetni katıg tartıb kanlar yutub	*Min defter-i sânî sözdin açtım mana*
....	....
Kul Hâca Ahmed men defter-i sânî aytım	*İki âlem işretların meyga saydım*
....	....
Min defter-i sânî aytım kani kulak	*Kan-yaş tökü̈b yıglamaslar misl-i bulak*
....	....
Tâze tâze Hikmet'larım sânî defter	*İsiz sözüm nâdânlarka kılur ebter*
....	....
Min defter-i sânî aytım sizka yâdigâr	*Ervâhimdin medet tılab okung zinhâr*
....	....

30. Lisânî Mâhiyeti :

İran yolu ile gelen İslâmiyet'in, Orta-Asya'da, Seyhun sâhasında, hattâ Kâşgar ve havâlisine kadar daha doğudaki memleketlerde büyük bir sür'atle yayıldığını, Sâmânîler zamanında Mâverâü'n-nehr kıt'asının tamâmiyle müslüman olduğunu, İspîcab [9] ahâlisinin daha ilk Sâmânî hükümdârı zamanında İslâmiyet'i kabûl ettiğini, yukarıda kısaca anlatmıştık (2. § *Türkler ve İslâmiyet*). *Dîvân-ı Hikmet*'in hangi lisan dâ'iresine mensup olduğunu anlamak için elimizde eski ve i'timada şâyan bir nüsha bulunmadığı cihetle, bilhassa lisan tarihi bakımından bâzı tedkiklerde bulunmak ve XI.-XII. yüzyıllarda Türk lehçelerinin coğrafî sâhaları hakkında kısaca bilgi vermek gerekiyor. Bundan başka, şimdiye kadar dâima tekrar edilen Çagatayca ve Uygurca kelimelerinin hakikî mânaları hakkında biraz izahat vererek, lisânî ve edebî mâhiyeti bakımından Çagatay edebiyatının ilk eseri sayılan *Dîvân-ı Hikmet*'in ne dereceye kadar bu mâhiyeti hâiz sayılabileceğini göstermek de faydasız değildir. Türk lisân tarihi şimdiye kadar hemen tamâmiyle terk ve ihmâl edilmiş bir bilgi kolu olmak bakımından, bu mes'eleler hakkında mürâcaat edilebilecek ciddî hiçbir tetebbu' eseri mevcut olmadığı gibi, lisâniyat da bizim ihtisas sâhamızın dışında bulunduğundan, bu hususta vereceğimiz bilginin ve ileri süreceğimiz birtakım fikirlerin, bilhassa lisâniyat mütehassıslarınca yeni baştan tenkid ve tedkiki gerekir kanaatındayız.

Kâşgar'da *Kutadgubilig*'in yazıldığı senelerde, Mahmud Kâşgarî tarafından vücûda getirilen *Dîvânu lugâti't-Türk*'te, o asırdaki Türk kollarının coğrafî vazıyetleri ve lehçeleri hakkında verilen bilgiye göre, XI. asırda batıdan doğuya doğru onların dağılma tarzı şöyle idi : Rûm beldelerine en yakın olan Peçeneklerden başlayarak, Kıpçak, Oğuz, Yimak, Başkurt, Besmil, Kay, Yabaku, Tatar, Kırgız. Kuzeyden güneye doğru da şu kollar yayılmıştı : Çigil, Tohsı, Yağma, Uğrak, Caruk, Cumul, Uygur. Bunlardan sonra Tangkut, Hıtay, Maçin geliyordu [10].

---

[9] *İspîcab*, yâhut *İsfîcab* hakkında ayrıca bilgi almak için *Mu'cemü'l-Büldân*'a bakınız (c. I., s. 230). Mahmud Kâşgarî, *Medînet'ül-beyzâ* lakabiyle tanınan Sayram şehrine *İspîcab* da denildiğini söylüyor (*Dîvânu Lugât*, c. III., s. 133). *İspîcab* hakkında bütün Arap coğrafyacılarında geniş ve açık bilgiye rastlanabilir.

[10] *Dîvanu Lugâti't-Türk* (c. I., s. 27-28). Sâmânî Hükümdârı Nasr ibn Ahmed'in zamanında Buhâra'dan Çin'e kadar uzun bir seyahat icra eden Ebû Dulef, geçtiği yollar üstündeki Türk kabîlelerini şu suretle gösteriyor : Evvelâ خرکه (Caruh : جرق)-

Bütün bu kolları ve lisanlarını pek iyi bilen Mahmud Kâşgarî'ye göre, Türkçenin en fasihi ancak bir dil bilen, Acemler'le karışmayan, şehirlere inmeyenlerin lisânıdır; hâlbuki Soğdak, Gencak, Argu gibi iki dil bilen ve şehir ahâlisi ile düşüp kalkanların dillerine za'f ârız olmuştur[11]. Gö-

---

lar, bir ay sonra طحطاح (Tatar?)lar, yirmi gün sonra نجا : نجا (?) lar, sonra Peçenekler, onların arasında oniki gün seyahattan sonra Çigiller, kırk gün seyahattan sonra Bugrac (Ugrak?)'lar, bir ay sonra Tübet (تبت)'ler, kırk gün sonra Kimak : Mimak'lar, bunların arasında bir ay seyahattan sonra Guz : Oğuzlar, onların arasında bir ay seyahatten sonra *Toguz-guz:* Dokuz-Oğuz'lar, onların arasında yirmi gün seyahattan sonra Kırgızlar, bunların arasında bir ay seyahattan sonra Harluḫ : Karluklar, bunların arasında yirmibeş gün seyahattan sonra خطلخ (Halaclar), sonra ختیان (Hitay?)'lar. Ebu Dulef, bunlardan Kimaklar'ın ve Kırgızlar'ın kendilerine mahsus yazıları olduğunu, hattâ Kırgızlar'ın ibâdet vaktinde okumağa mahsus manzûmeleri bulunduğunu zikrediyor (1845'de Berlin'de Arapça metni ve Lâtince tercemesiyle neşredilen bu seyahatnâme, *Mu'cem*'de "Çin" maddesinde tamâmiyle mevcuttur; Türkçe tercemesi *Yeni Mecmua*'nın 59'uncu sayısında; Şerefüddin : *Eski Türk Memleketlerinde*). Bu kaynakların verdikleri mâlûmât, herhâlde tenkidli bir sûrette îzah ve tamamlanmağa şiddetle muhtaç bulunuyor. Géza Kuun. *Macar Şark Mecmuası*'nda Gerdizî'nin Türkler hakkında verdikleri mâlûmâtı terceme ederken, başka Arap coğrafyacılarının da onlar hakkında verdiği mâlûmâtı ilâveten not şeklinde toplayarak ve telfik etmek sûretiyle bu hususta basit bir tecrübede bulunmuştu (*Keleti Szemle*, 1901 senesinin ilk numarasından başlayarak, 1902 senesinin dördüncü numarasına kadar sırasiyle neşredilen altı makale); lâkin, bu hususta mevcut bütün İslâm ve Çin tarihlerinin verdiği bilgi lâyıkiyle zapt ve telfik olunamadığı için, bu tecrübe pek iptidâî bir mâhiyettedir; bununla berâber, esâsen bu makaleler de öyle bir maksatla yazılmamıştı. Bizi mevzuumuzdan pek çok uzaklaştıracağı ve âdetâ ayrıca bir tedkike ihtiyac göstereceği cihetle, burada bu çeşitli şûbelerin biribiriyle münasebetlerini ve coğrafî sâhalarını geniş sûrette îzah edemiyoruz; bununla berâber, bunların sonraki asırlarda yerlerini değiştirdiklerini de unutmamalıdır.

[11] Daha Âhemenidler zamanında İran'ın Ceyhun (Oksus) ve Seyhun (Yaksart) arasındaki bir satraplığını teşkil eden Sogdiyana'nın merkezi Semerkand idi. Arap coğrafyacıları da Sogd nâmını verdikleri bu sâhayı Buhara ve Semerkand arasında gösterdikleri gibi, Semerkand'i de buraya idhâl ediyorlar; hattâ Ebû Abdullah el-Mukaddesî, onun – altısı kuzeyde ve altısı güneyde olmak üzere – oniki şehrini de zikrediyor (*Mu'cemü'l-Büldân*, c. V., s. 86). Türkler'in bu sâhada ehemmiyetli bir rol oynamaya başlamaları M. VI. asır ortalarına doğrudur. Onlar, ya bu tarihte, yâhut bundan biraz sonra sâhalarını batıya doğru genişleterek, Eftalitler'i yendikten sonra Sogdiyana'yı da hükümleri altına almışlar ve İran kavimleri ve medeniyetiyle bu esnâda sıkı bir sûrette temâsa girmişlerdir (W. Thomsen, *Inscriptions de l'orkhon*, Helsingfors, 1896, s. 54). *Orhun Kitâbeleri*'nde de Demir-Kapı civarındaki Sogdaklar üzerine yapılan seferlerden sözediliyor ki, Prof, Thomsen, bu münâsebetle – *Menandre Protectore ve De Guignes*'den naklen – bu memleketin Mukan Han zamanındanberi Türkler'e tâbi' olduğunu söylüyor

çebelerden Cumul, Kay, Yabaku, Besmil, Tatarların ayrı lisanları varsa da –Mahmud Kâşgarî'ye göre– Türkçeyi de iyi bilirlermiş. Aışağıdaki notta geniş sûrette açıklandığı gibi[12], biz bu ifâdeyi, "Bunların ayrı bir

---

(*aynı eser*, s. 154, numara 38). Son zamanlarda Sogd lisânı hakkında araştırmalar neticesinde, bunun eski İran lisânının bir lehçesi olduğu meydana çıkmıştır; hâlbuki Mahmud Kâşgarî, Soğdaklar'ı, ya'ni Soğdlular'ı, hem Türkçe hem de Sogd'ca bilir olarak gösterdiği gibi, Balasagun, Tırâz, Sayram ahâlîsinin de hem Sogdca, hem Türkçe konuşduğunu da ilâve ediyor (daha aşağıda Türkçe'de Acem kelimelerinin bulunduğu hakkında bu bölümdeki 17. nota bakınız). Aynı yazarın *Soğdak* kelimesinde verdiği îzahlar, bu ciheti biraz hallediyor; ona göre Balasagun'a gelmiş olan bu Soğdaklar esâsen – Buhâra ve Semerkand arasındaki – Sogd'dan gelmişler, Türkler gibi giyinirlermiş ve onların huylarını almışlardır (c. I., s. 391). Anlaşılıyor ki Soğd'dan kuzey doğuya, Tırâz, Balasagun, Sayram sâhasına Soğdlular'ın bir muhâcereti olmuş ve bunlar oradaki Türklerle karışarak türkleşmişlerse de, eski dillerini kısmen saklayabilmişlerdir. Bu kısmî muhâceretin İslâm orduları Mâverâü'n-nehr'e geldiği sıralarda olması muhtemelse de –Tukiyu Türkleri daha önce Demir-kapı'dan Soğdiyana'ya geçerek Endus'a kadar dayanmak sûretiyle Soğdlular'la eskidenberi sıkı münasebetlerde bulunduklarından– şimdilik bu husus da kesin birşey söyleyemeyiz. Gencaklar'a gelince, Türkçe ile berâber Soğdca da bildikleri tasrih edilen bunlar hakkında *Dîvanu Lugâti't-Türk*'de fazla bir mâlûmât yoktur; yalnız Kâşgar havâlîsinde Gencak lehçesi hüküm sürdüğü hâlde şehir dâhilinde Hâkānîye Türkçesi konuşulduğunu biliyoruz (c. I., s. 31). Türkler'de esâsen hā'(ه) harfi olmadığı hâlde, Gencaklar'da aslında Türkçe olmayan birtakım kelimelerde, bu harfe tesâdüf edilmekte imiş (c. III., s. 85). Argular hakkında aşağıda verilen tafsilâta bakınız.

[12] Bu muhtelif Türk şûbeleri hakkında Çin ve Arap kaynaklarından naklen burada mufassal bilgi vermek mümkün değildir. Yalnız, Mahmud Kâşkarî'nin bunlar ve dilleri hakkında verdiği bilgiyi, diğer muhtelif Çin ve Arap kaynakları ile de karşılaştırmak ve tamamlamak sûretiyle kısaca arzedelim. Mahmud'un Comul, Kay, Yabaku, Basmıl, Tatar göçebeleri adı altında ve Türk sâhasının doğu ucunda –yâni Comullar, Coruk : Caruklar'la Uygurlar arasında ve diğer dört kabîlede Yimak ve Başkırtlar'la Kırgızlar arasında – olmak üzre gösterdiği şûbeler, öyle anlaşılıyor ki kısmen, esâsen Türk olmamakla berâber, Türklerle karışma neticesinde dil bakımından türkleşmiş, kısmen de Türk olmakla berâber çok husûsî bir lehceye mâlik olup onu büsbütün kaybetmemiş kabîlelerdir. Yâkut, al-Bîrûnî'den naklen, Kaylar'ın ve Kunlar'ın bulundukları sâhayı, Mahmud Kâşgarî'nin ifadesine yakın olarak Kırgızlar, Kimaklar ve Dokuz Oğuzlar'dan daha Doğu'da gösteriyor (c. I, s. 31). O asırlarda bu gibi göçebe kabîleler yerlerini kolaylıkla değiştirecekleri cihetle, Mahmud Kâşgarî'nin Kırgızlar'ı onlardan daha doğu bir sâhada göstermesi tabiî görülmelidir; bununla berâber, diğer Türk şûbeleri yanında bunların o kadar ehemmiyeti olmadığı, konuştukları Türkçe'nin husûsiyeti hakkında *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te hiçbir kayde tesadüf edilmemesinden de anlaşılabilir. Prof. Marquart, Muhammed 'Avfî'nin *Câmiü'l-Hikâyât* adlı eserine dayanarak, Kayılar'ın esâsen Mogul olup sonradan türkleşmiş oldukları ihtimâlini ileri sürmekle berâber, Reşidüddin'in Kayılar'ı Oğuz kabîlelerinin başında kaydettiğini de ilâve ediyor (*Kumanlar'ın Kavmi-*

yetine dâir adlı tedkik hakkında Doktor Giese tarafından yazılan bibliografi makalesi); hâlbuki Reşîdüddîn'in Oğuz boyları sırasında saydığı Kayılar – yâni Mahmud Kâşgarî'nin Kığ: Kayığ dediği boy – ile bu Kay'lar tamâmiyle biribirinden ayrıdır. *Dîvânu Lugâti't-Türk* bunu açıkca gösterdiği gibi, diğer cihetten Kay'ların esâsen Türk olmayıp sonradan türkleştiğini îmâ etmek bakımından da 'Avfî'yi te'yid etmiş oluyor. Mahmud'un Tatar dediği türkleşmiş kavim de M.S. IX. asırdanberi Çinlilerin Tatar dedikleridir ki bunlar da esasen Mogul'dur (J. Klaproth ve Schott'tan naklen W. Thomsen, *aynı eser*, s. 140). Herhâlde *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün – bunların ayrı lisanları bulunduğu hakkındaki– ifadesi, Mogul aslından olduğunu kuvvetle zannettiğimiz Tatarlar ve Kaylar gibi Yabakular'ın Comullar'ın, Basmıllar'ın da esâsen Türk olmayıp sonradan türkleştiklerini iddia ediyor ise de, bu kavimler hakkındaki tarihî malûmâtımız bunu te'yid etmiyor. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki Yabakular, zannediyoruz ki, Köktürkler'e tâbi' olan Uygur kabîlelerinden olup, Çinliler tarafından "*Pa-ye-kou* ve Kültigin kitâbesinde ise Yırbayirku (W. Thomsen, *aynı eser*, s. 109) nâmı altında zikredilen göçebe-Türk kabîlesidir. Eğer böyle ise, bunları milâdî VII. asrın ilk yarısında diğer Uygurlarla beraber Yu-Tu-Kiyun dağlarında ve *Şepi Kağan*'a tâbi' olarak görüyoruz. Milâdî 716'da Köktürk Hâkânı Meçu bunları te'dip için hareket ederek Tula nehri yakınında mağlûp etmişse de, dönüşte bir ormandan geçerken Pa-ye-kou'lardan birtakımı, ihtiyatsızlığından istifade ile hâkânı yakalayıp kafasını kesmişlerdi. Hulâsa, Çin kaynaklarından alınan bütün tafsilât, onları Uygurlara mensup ve Uygurlarla ayni sâhalarda yaşar gösteriyor (W. Thomsen, *aynı eser*, s. 72; Chavannes, *aynı eser*, s. 88, 89, 91, 95). Dîvânu *Lugâti't-Türk*'teki tafsilât da, bunların henüz İslâmiyet'i kabûl etmeyen Uygurlarla berâber bulunduğunu, hattâ XI. asır esnâsında Gâzî Arslan Tigin kumandasında Müslüman Basmıl Türklerinden mürekkep 40.000 kişilik bir kuvvetin Büke kumandasındaki 700.000 kişilik Yabaku kuvvetini Peygamber imdâdı ile yendiğini anlatıyor (c. III., s. 173). *Dîvânu lugâti't-Türk*'te bu hâdise hakkında uzun bir manzûme de mevcuttur. Gayr-i müslim göçebe Yabakular'ın esâsen Uygurlarla kavmî münasebetleri bulunan bir Türk kabîlesi olmakla berâber – çıkardıkları ordu kuvvetini mübâlegalı saydığımız hâlde bile, yine mühim bir nüfûs kemiyetine mâlik bulundukları muhakkak olduğundan – Kâşgar Türkçesinden epeyice farklı husûsî bir lehçeye mâlik oldukları anlaşılıyor. Mahmud Kâşgarî meşhur Yamar suyunu, "Yabaku sahrâlarında büyük bir nehir (c. III., s. 21) olarak gösterdiği gibi, Kâşgar dağlarından çıkarak Fergana'da Özcend'e akan Yabaku-suyu'ndan (c. III., s. 27) da sözediyor ve Özcend şehrinde de Ezkiş adlı bir Türk kabîlesinin mevcûdiyetini söylüyor (c. I, s. 89).

Mahmud Kâşgarî'nin, haklarında hiçbir bilgi vermediği Comullara gelince, bunlar Çin kaynaklarında Ço-mi : Tch'ou-mi adı ile zikredilen kabîle olmalıdır. Bu kabîle Çang (Thsang)'lar zamanında Urumçi'nin batısında Manas nehri kıyılarında oturuyordu (Chavannes, *aynı eser*, s. 31). Basmıllar, önce Thomsen'in meydana koyduğu gibi, Çinlilerin Pa-si-mi dedikleri Türk kabîlesidir. Çin kaynaklarına göre, bunların Türklerle kavmî bağlılıkları olup, tıpkı Köktürklerde olduğu gibi reisleri A-che-na âilesine mensup idi. Önce Tabargatay'da Çoguçak (Tchougutchak)'ın doğusunda Hopog ırmağı kenarında yaşarlardı; VIII. asırda gelip Beşbalıg'ı işgal ettiler. Bu asır esnâsında Basmıllar bâzı vakit Batı Köktürkleri ve Uygurlarla birleşerek hareket ettiler; bâzan onların hücûmuna uğradılar; bâzan da Dokuz-Uygurlar ve Karluklarla birleşerek onbir birleşik kabîle topluluğunu vücûde getirmek sûretiyle siyâsî hareketlere karıştılar (W.

lisanları değil, yine umûmî Türk lisânı dâiresi içine girebilecek husûsî ve farklı lehçeleri olup, fakat ondan başka da Hakānîyet Türkçesi denilen umûmî Doğu Türkçesini bildikleri" tarzında te'vil ve izâha mecbûriyet görüyoruz. Mahmud Kâşgârî'nin ayrıca bahis mevzûu ettiği diğer Türk kollarına gelince, bu çeşitli kabîlelerden Kırgız, Kıpçak, Oğuz, Tohsı, Yağma, Çigil, Ugrak, Caruklarıṇ lisânı birleşik olup, hâlis Türkçe'dir [13].

Thomsen, *aynı eser*, s. 76, 178 : – Chavannes, *aynı eser*, s. 29, 86, 94). Basmılların Karluklar ve Tukiyularla kavmî alâkalarını pek sarih bir sûrette gösteren bu îzahlar, ayni zamanda onların Uygurlarla olan siyasî münasebetlerini de bildiriyor. Mahmud Kâşgarî'nin ifadesi, bunların XI. asır esnâsında müslüman bulunduklarını, gayr-i müslim Uygurlar'a, Yabakular'a, Comullar'a yakın bir sâhada göçebe hayatı sürdüklerini, Yabakularla harb ettiklerini anlatıyor. Bunların da diğerleri gibi ayrı bir dilleri olduğu mes'elesine gelince, bunu, göçebe Basmılların Kâşgar Türkçesinden ayrı bir lehçeleri olmasına atfedebiliriz. Herhâlde, gerek esâsen Mogul aslından olup sonradan türkleşen Tatarlarla Kayların, gerek esâsen Türk oldukları muhakkak olan Comul, Yabaku, Basmılların XI. yüzyılda bütün Doğu Türkleri arasında pek çok tutunan Kâşgar Türkçesinden başka, ondan epeyice farklı husûsî lehçelere de mâlik oldukları anlaşılıyor. Mahmud Kâşgarî'nin yukarıki garip ifadesini, bugünkü bilgilerimizin şekil ve derecesine göre başka türlü te'vil edebilmek imkânsızdır.

[13] Bunlardan Kırgızlar, Kıpçaklar, Oğuzlar hakkında burada fazla tafsilâta girişmeğe ihtiyaç görmüyoruz; çünkü Kıpçaklar ve Oğuzlar hakkında – mevzûumuza temâsı nisbetinde lâzım gelen – tarihî ve lisânî bilgi aşağıda verilmiştir. Kırgızlar hakkında da Arap coğrafyacılarının hemen hepsinde yeteri derecede tafsilâta rastlanabileceği gibi, W. Thomsen'ın eserinde de Visdelou, Schott, Radloff, Klaproth gibi âlimlerin tedkiklerine dayanılarak, Çin kaynaklarının verdikleri bilginin hulâsâsı mevcuttur (*aynı eser*, s. 140). Yukarı-Yeniseyi kıyılarından başlayarak güneye Tang-nu dağlarına doğru uzanan bir sâhayı kaplayan bu kavm, Köktürklerden ayrı ve müstakil yaşıyordu. VIII. asr'm ilk yarısından biraz sonra Uygurlar tarafından bir yenilgiye uğratıldılarsa da, sonradan kuvvetlenerek 840'da Uygur İmparatorluğu'nu devirdiler (*aynı eser*, göst. yer). İstahrî'ye göre, Kırgızlar, Dokuz-Oğuzlar, Kimaklar, Bahr-i Muhît, Karluk ve Oğuzlar ârâzîsi ile çevrilmişlerdir; Gerdîzî'ye göre de, güneylerinde Dokuz-Oğuzlar ve batılarında Kimaklar vardır; nitekim Yâkut da, onları Kimaklarla Dokuz-Oğuzların doğusunda gösteriyor (*Mu'cem*'e ve Goeje'nin yayımladığı *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*'a bakınız). Muhammed 'Avfî de, Kırgızların kuzeyinde (Kuzey batıda) Kimakların ve batılarında Yagmalarla Karlukların bulunduğunu bildiriyor (Marquart, *aynı eser*, s. 39, metin).

Mahmud Kaşgarî, Ugraklar hakkında hiç bilgi vermiyorsa da, bunların – Sogdlulara Sogdak dendiği gibi – Argular olması muhtemeldir ki onlar hakkında aşağıda kâfî tafsilât vardır; Milâdî 569'da yazılmış Suryânîce bir metinde çeşitli Türk kabileleri arasında Bulgarlar, Suvarlar, Avarlarla berâber Ugarlardan da bahsolunuyor ki (Chavannes, *aynı eser*, s. 250), biz bunun da Ugraklar olduğunu zannediyoruz; Celâle'd-Dın Hârezmşah ümerâsının en büyüklerinden Halaclar ve Türkmenler reisi olarak gördü-

Yimak, Başkırd : Başgırd lisânı da bunlarınkine yakındır; batıya doğru uzayan Bulgar, Suvar, Peçenek lisânı yeknesak Türkçe ise de, biraz tahfife uğramıştır [14]. Bu muhtelif lehçeler arasında en hafifi Oğuzlarınki, en doğrusu Yağma, Tohsı ile Uyguristan'a doğru İla, İrtiş, Yamar, İtil suları kenarında yaşayanlarınki, en fasihi de Mülûk-i Hâkānîye'nin ve onlarla berâber bulunanlarınkidir [15].

Mahmud Kâşgarî'nin verdiği bu kısa ve mühim, lâkin ehemmiyeti nisbetinde de müphem açıklamalar, bize XI. asır zarfında Türk lehçelerinin sayısı ve biribiriyle olan münâsebet ve benzerlikleri hakkında azçok açık ve kısa bir fikir veriyor : Pek âlâ anlaşılıyor ki, o devirdeki Türkçe, başlıca Doğu ve Batı olarak iki zümreye ayrılmaktadır : Müellifin Hākānîye Türkçesi, veya umûmiyetle Türkçe dediği Doğu Türkçesi, bilhassa Kâşgar'da söylenen ve bütün o havâliye şâmil olan edebî lehçedir ki, Çigil, Yağma, Argu, Tohsı, Uygur lehçeleri bununla büyük bir yakınlık ve benzerlik gösterir. İkinci büyük zümreyi teşkil eden Batı Lehçe ise Oğuz lehçesidir ki, Kıpçak, Yimak, Peçenek, Bulgar lehçeleri ve bilhassa Kıpçak - Yimak lehçesi bununla pek yakın bir yakınlığı hâizdir. Bu iki büyük zümre, yâni Hâkānîye Türkçesi ile Oğuzca arasında yapı ve ses bakımından daha XI. yüzyılda bile kesin ve büyük birtakım ayrılıklar mevcut olduğu *Dîvânu Lugāti't-Türk*'ten tamâmiyle anlaşılıyor [16].

ğümüz meşhur Seyfe'd-Din Ugrak'ın, herhâlde bu kabîleye mensup olduğu isminden anlaşılıyor (Cüveynî, *Cihan-Guşâ*, c. II, s. 308). Caruklar ise, menkabeye göre, Efrâsyâb'ın *Bîjen*'i habsettiği Barçuk şehrinde otururlar imiş (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. I., s. 318). Lehçeleri hakkında kitapta hemen hiçbir tafsilâta rastlanmayan bu kolların Türk âleminde de büyük bir ehemmiyetleri olmadığı, fakat bunların lehçesini Doğu Türkleri – yâni Karluklar, Çigiller, Tohsı ve Yagmalar – sırasına sokmak lâzım geldiği anlaşılıyor. Çigil, Tohsı, Yagma Türkleri hakkında lâzım gelen bilgi, aşağıda Karluklardan söz edilirken verilecektir; oraya bakınız.

14 Yimaklar hakkında aşağıda mâlûmat verilmiştir. Başkırd, Bulgar, Suvar, Peçenek kolları hakkında Mahmud Kâşgarî, şimdiye kadar ilim âlemince bilinen bilgilerden fazlasını vermediği cihetle biz de fazla izahlara girişmiyoruz. Yalnız, *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te, Rûm kurbunda meskenleri olan bu Peçeneklerden başka, Oğuz kabîlelerinden olmak üzre diğer bir Becaneklerden daha söz ediliyor (c. I., 404). Bunların – yâni asıl Peçeneklerin – lehçeleri hakkında aşağıda yeteri derecede açıklamalar vardır.

15 *Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. I., s. 29-31.

16 *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün birçok yerlerinde verilen tafsilât, bu husuta bir hüküm verebilmeye elverişlidir; meselâ, lehçe farklarından bahsederken, Doğu Türkleri arasında *ye*(ی) ile başlayan kelimelerin Oğuz ve Kıpçaklar tarafından *elif* (ا), veyâ

XI. asırda bu iki lehçeden bilhassa Doğu lehçesi, yâni Kâşgar dili büyük bir ehemmiyeti hâizdi; Mahmud Kâşgarî'nin ayrıca Uygur adı altında zikredip, lisanlarının hâlis Türkçe olduğunu ve Uygur yazısını kullandıklarını açıkca belirttiği İslâmiyet dâiresine girmemiş ve daha Doğu bir bölgede kalmış olan diğer Doğu Türklerinin lisanları da, yapı ve ses bakımından tabiî Kâşgar diline çok yakındı; yalnız, İslâmiyet dâiresine girmemiş olmak münâsebetiyle onlarda İslâmî Arap ve Acem te'sîri göze çarpmıyordu[17]. Gerek Oğuzların, gerek Hākānīye Türk-

---

cim (ج)'e; bunun gibi, Doğu Türklerinin *mim*(م) ile başlayan kelimelerindeki *mim* (م)'in Oğuz, Kıpçak ve Suvarlar'da *be* (ب)'ye, *dal* (د)'ın, te (ت)'ye kalbolunduğunu, Doğu Türklerinde *fâ-i Türkîye* denilen ve fe (ڤ) ile *be* (ب) arasında bir ses veren üç noktalı *fe* (ڤ)'lerin, Oğuz Türkmenlerinde *vav* (و) yerine geçtiğini söylüyor (c. I., s. 31-33; c. II., s. 154, 253). Bu ayrılık zaman ve mekân isimlerinde, *mimli* (me, mak) masdarlarda değişmez bir sûrette mevcuttur : Meselâ, Hakānîye Türkleri ve Çigiller, Yağmalar, Tohsılar, Argular, Uygurlar *Bargu yir:* (varacak yer) dedikleri hâlde, Oğuzlar, Kıpçaklar, Peçenekler, Bulgarlar *barası yir* (varacak yer) diyorlar; bunun gibi, bu doğu kolları bu *turgu yir irmas* (bu duracak yer değil) dedikleri hâlde, batı kolları *bu turasî yir tigil* demekte imişler (c. I., s. 34-35; c. II., s. 56-58). Ayni ayrılık âlet isimlerinde de mevcuttur : Hâkānîye Türkleri'nin *yıgaç biçgu nang* (ağaç biçecek şey) demelerine karşı, Oğuzlar *yıgaç bicasi nang* diyorlar (c. II., s. 58). Bundan başka, Oğuzlarla Kıpçakların kelime ortasındaki *gayn* (غ)'ları kaldırdıklarını, meselâ sâir Türkler *tamgak* (damak) dedikleri hâlde, bunların *tamak* şeklinde kullandıklarını; bunun gibi, *bargan* (varan) yerine *baran* dediklerini biliyoruz (c. I., s. 35). Diğer Türk lehçelerinden de bahseden Mahmud Kâşgarî, bâzan onların sese âit şeyler bakımından husûsiyetlerini zikrettiği gibi, bâzı lugatlerin de yerli bir mâhiyeti hâiz olduğunu, meselâ, bâzı kelimelerin yalnız Çigillere, yâhut Argulara, yâhut yalnız Kıpçaklara âit olduğunu da kaydediyor; fakat bu kitap baştan aşağı tedkik edilince, açıkca anlaşılıyor ki, başlıca bahis mevzûu olan bilhassa Hâkānîye Türkçesi, yâni Doğu Türkçesi ile; Oğuzca, yâni Batı Türkçesi'dir. Lugatlerde de Oğuzlara has olanlar, yâhut onlarca mâlûm olmayarak sâir Türkler tarafından kullanılanlar pek çoktur. Yine Mahmud Kâşgarî, Oğuzlar'ın Acemlerle fazla karışmış olmalarından dolayı, birçok kelimeleri unutarak yerine Farsça kelimeler aldıklarını kaydediyor (c. I., s. 73). O asırda Türklerin Acemlerle karışık olarak yaşadıklarını, sâir tarihî vesikalar kadar, o devre âit bir atalarsözü de bize gösteriyor : *Tatsız Türk bolmas* • *Başsız börk bolmas.* Burada *tat*'dan maksat Acemlerdir; bununla berâber, Mahmud, Yagma ve Tohsı Türklerinin kâfir Uygurlara da – onları kendilerine yabancı saydıkları için – *Tat* dediklerini zikrediyor (c. II., s. 225). *Börk* de, X. yüzyıla kadar Anadolu Türklerinde de gördüğümüz meşhur kırmızı külâhtır. Oğuzlar'ın Acemlere kinâye yolu ile *sukak* nâmını verdiklerini de, yine ayni kaynaktan öğreniyoruz (c. II., s. 229).

[17] Türk lisânında, daha İslamiyet'ten önce de Acemce kelimelere tesadüf olunuyordu. Oğuz menkabesinin Uygur harfleriyle yazılmış nüshasında (Radloff, *Kutadgu-*

lerinin kullandıkları yazı, Uygur yazısıydı; fakat Oğuzlar o arada medeniyet seviyesi bakımından Hâkānîye Türklerinden daha aşağı bir derecede bulunduklarından dolayı, oradaki edebî Türkçe, Hâkānîye Türkçesi, yâni Kâşgar ve havâlîsinde söylenen lehçe idi. Mahmud Kâşgarî, Uygur yazısından söz ederken : "Hâkanlığın ve sultanların yazışmaları ile kitapları en eski zamandan bu güne –yâni XI. asır sonlarına– kadar, bütün Türk memleketlerini içine almak üzre, Kâşgar'dan tâ Yukarı-Çin'e kadar hep bu yazı iledir" diyor ki, bu kısa cümle bize Hâkānîye Türkçesi ile pek eski zamandanberi birçok şeyler yazıldığını ve bunlarda Uygur yazısı kullanıldığını anlatıyor[18]. Yine aynı yazar,

---

bilig) dost, düşman gibi Yeni-Farsça kelimelerine rast gelindiği gibi, son zamanlarda Doğu-Türkistan'da çıkan eski Türk eserlerinde de (Prusya Akademisi muhtıraları arasında 1915'de çıkan : W. Thomsen, *Ein Blatt in Turkischer "Runen" Schrift aus Turfan*'da, İran'ın Sogdî lehçesine mensup kelimelere tesadüf olunuyor (bu hususta Andreas'ın tedkiklerine bakınız). Mahmud Kâşgarî'nin verdiği bilgiye göre, Balasagun, Tıraz, Sayram ahâlisi hem Sogdça, hem de Türkçe konuşurlarmış (c. I., s. 31). Bu kıt'a ahâlîsi ister türkleşmiş Sogdlular, yâhut – çok daha kuvvetsiz, yâni yüzdebir bir ihtimâl ile – Sogd te'sirleri altında kalmış Türkler olsun, herhâlde bu eski Türkçe eserlerde Farsça kelimelere rastlanılmasının sebebi anlaşılıyor (Bu bölümdeki 11 numaralı nota bakınız). İslâmiyetin, sonraları bu husustaki kuvvetli te'sirini ise izaha lüzum yoktur. Esâsen Mahmud Kâşgarî, *mukaddime*'de, kitabında yalnız hâlis Türkçe kelimeleri kaydettiğini zikr ve tasrih etmek sûretiyle, o asırdaki Türkçe'nin karışıklığını zımnen i'tiraf etmiş oluyor. Hâkānîye Türklerinin lehçesi ile, henüz Müslüman olmamış Uygurların lehçesi arasında pek büyük bir benzerlik ve yakınlık olduğu da Mahmud Kâşgarî'nin eserinden vuzuhla istidlâl olunmaktadır. W. Barthold, Kâşgar'da hüküm süren İslâm-Türk hükümdârlarının ilk Selçuklu reislerinden daha bilgili ve medenî olmalarını, pek doğru olarak bu te'sire atfediyor (W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol İnvasion*).

[18] *Dîvânu Lugâti't-Türk* (c. I., s. 10). Yine Mahmud Kâşgarî, kitabında Uygurlardan bahsederken : "Bunların lisânı hâlis Türkçe olduğu gibi, kendi aralarında söyleştikleri ayrı bir dilleri, bir de kitabın başında beyan ettiğim vechile 24 harften mürekkep yazıları vardır ki, resâil onunla yazılmakdadır. Yine Uygur'un ve Çin'in ayrı bir yazısı daha vardır ki, suhûf ve devâvîn onunla yazılıyor ve bunları kâfirlerden başkası okuyamıyor" (c. I., s. 30) tarzında biraz mübhem bilgi veriyor. Lisanları hâlis Türkçe olan bu Uygurların kendi aralarında konuştukları ayrı dil ne olabilir? Uygur yazısından başka Çin'le müşterek olan yazıyı Budist yazısı saysak bile, bu "ayrı dil" mes'elesi herhâlde hal ve izâha muhtaçtır. XI. asırdaki bu Doğu Türkçesi'nde İslâmiyet te'sirini bâzı cihetlerde pek açık olarak görüyoruz : Meselâ, *Yalafaç* (*yalavaç*) kelimesi önce *Resûl* manâsını, yâni hem peygamber ve hem de sefir mânasını ifade ederken, İslâm te'siri ile bunun sırf *peygamber* karşılığı olarak tahsis edildiğini ve *sefir* karşılığı olarak *yalafar* (*yalavar*) kelimesinin meydana geldiğini biliyoruz (c. II., s. 231). O asırda sultanların

bu yazı ile yazılmış olan muharrerâtta aynı tarz bir imlâ usûlü mevcut olduğunu da ayrıca açıklıyor ve ilâve ediyor[19].

Rus âlimi Grigorieff'e ve ona dayanan Fıransız müsteşrıklarından Grenard'a göre, Kâşgar dili, yâni Hâkānîye Türkçesi, Karluk Türkçesidir[20]; çünkü Kâşgar Hâkanlığı'nı kuranlar –onların mütâleasına

---

–yâni Selçuklular'ın olacak–Türkçe muharrerâtını Türk yazısı ile yazan kâtiplere alımga (الغا : آلیمغا) denildiğini (c. I., s. 127) ve Türk yazısını yazmağa mahsus kalemlerin *uc* (اُجْ) ağacından yapıldığını (c. I., s. 38) da biliyoruz. Oğuzlardaki bu alımgalar, Uygurların *bahşı*'lerinden başka birşey değildir (Uygur yazısı hakkında umûmî bilgi almak ve bu husustaki başlıca kaynakları öğrenmek için bakınız : *Türk Edebiyat Tarihi*).

[19] *Dîvânu Lugâti't-Türk* (c. I., s. 7-9).

[20] Mahmud Kâşgarî, Karluklar'ı Türkmen olarak gösteriyor (c. I., s. 139. – c. III., s. 259); hâlbuki Türkmenler, pek iyi biliyoruz ki, Oğuzlardır (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. III., s. 304; *Mu'cemü'l-Büldân*, c. I., s. 41; daha bu gibi birçok kaynaklar bu hususta birleşirler). Karlukların Oğuzlardan ayrı oldukları hakkında bütün Arap coğrafyacıları aynı fikirde olduğu hâlde, Mahmud Kâşgarî'nin bu ifâdesini nasıl te'vil etmeli? Bize göre, bu tezâdın sebebi pek açıktır : *Türkmen* lâfzı, Oğuzlara bilhassa İslamiyetten sonra verilmiş – iştikak mânası henüz kat'î sûrette halledilememiş – bir ünvandır. Pek muhtemeldir ki, Mahmud Kâşgarî bu müphem ta'biri Müslüman Türk mânasına kullandığı için, Oğuzlarla berâber – İslâmiyeti kabûl etmiş olan – Karluklara da bu ismi vermiş olsun. Esâsen, eserinde, Karluklar ve lisanları hakkında çeşitli münâsebetlerle verilen bilgi, onların Oğuzlardan, yâni Batı Türklerinden sayılamıyacağını açık bir sûrette gösteriyor ki, başka kaynaklar da bunu kuvvetlendirir. Bu hususta bilhassa dikkate çarpan bir cihet var : Mahmud Kâşgarî, eserinin başında Türklerin yayıldıkları sâhalardan ve onların lehçelerinden söz ederken, Karluk adını hiç anmıyor ve diğer Arap coğrafyacılarının onlara tahsis ettikleri sâhada Çigil, Yagma, Tohsıları ve bilhassa bunların arasında en ehemmiyetlisi olarak da Çigilleri gösteriyor. Mahmud'un sarih ve vâzıh ifâdesinden, XI. asırda Çigillerin nerelerde bulunduğunu öğreniyoruz : 1) Göçebe Çigiller Barsgan'ın ötesinde Kayas'ta otururlarmış – Mahmud Kâşgarî, Tohsı ve Çigil şehri olmak üzre ayni adda üç kasaba gösteriyor (c. III., s. 129).– 2) Argu beldesi olan Tıraz yakınında Çigil kalesi varmış; orada Çigiller bulunurlarmış. Esâsen Arap coğrafyacılarının hepsi, bu şehirden söz ediyorlar. 3) Kâşgar civarında da bu isimde bir yer varmış. Oğuzların memleketi Çigillerle bitişik olduğu için, dâima onlarla harb ederlermiş; hattâ XI. asra kadar aralarında eski düşmanlığın izleri bile mevcut imiş. Oğuzlar, Çigil kıyâfetinde – çünkü onların ayrı kıyâfetleri varmış – olan bütün Türklere bu ünvanı verdikleri için, Ceyhun'dan Yukarı Çin'e kadar uzayıp giden muhtelif Türk illerinin hepsini, tabiî yanlış olarak, Çigil sayarlarmış (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. I., s. 329-330). Çigillerin kendilerine mahsus kıyâfetleri olduğunu, börklerinin, yâni külâhlarının bile diğer Türklerden farklı olmasiyle de anlıyoruz (c. III., s. 132). Mahmud'un, ayrıca Çigil lehçesi hakkında verdiği birtakım mühim izahlardan, onun – *Orhun Kitâbeleri* lisânına çok yakın – bir Doğu Türkçesi olduğunu ve bilhassa, Yagma, Tohsı, Argu, Uygur lehçeleri ile sıkı yakınlığı bulunduğunu anlıyoruz ki, işte Mahmud'un Hâkānî'ye Türk-

göre– Uygurlar, yâni Dokuz-Oğuzlar değil, Karluklardır. Tiyen-Şan'ın kuzeyinde Köktürk kabîleleri arasında yaşayan bu Karluklar, daha Milâdî VIII. asırda Köktürk devletinin yıkılması üzerine Uygur hâkimiyetini kabûl etmeyen diğer bâzı Köktürk kabîleleri ile berâber Isıg-göl'ün garbından geçerek Taşkend ve Fergane'yi işgāl ettiler. Bunların reislerinin soyu da, Köktürkler gibi *Çin'e* yâni *Kurt* sülâlesine kadar uzanıyordu[21]. Mes'ûdî'nin verdiği malûmâtı İstahrî diğer bir görüş

çesi dediği, bu lehçenin Kâşgar'da söylenilen şeklidir. *Orhun Kitâbeleri*'nde *izgil* şeklinde tesâdüf olunup, W. Thomsen'in mechul bir kavim ismi saydığı ve pek doğru olarak Reşîdüddin tarafından eski Uygur memleketindeki on nehirden birinin ismi olarak zikredilmiş olan İçgil-İçgül kelimesi ile bağıntısını gösterdiği bu isim, herhâlde Çigil'den başka birşey değildir (*Inscriptions de l'Orkhon*, s. 160, numara 52). İşte bütün bu lisânî ve coğrafî izahlar, bize Çigiller'in, Karlukların en büyük ve en mühim bir şûbesi olduğunu göstermeğe kâfîdir. Aşağıda, Kâşgar Türkçesinin Karluk Türkçesi olduğu, Karlukların Köktürklerle kavmî alâkaları bulunduğunu, sonra yine onların Çu ve Talas nehirleri civarındaki yaylaları zaptederek Oğuzları kuzey batıya doğru gerilemeğe mecbur ettikleri muhtelif delillerle isbat ediliyor; bütün bunlar Çigiller hakkında verdiğimiz izahlarla karşılaştırılınca, Çigillerin, Karlukların en mühim bir şûbesi olduğu kat'iyyen reddedilemez; buna rağmen, bunu ve aşağıda Grenard ve Grigorieff tarafından – Kâşgar Hanlığı'nı Karlukların te'sis edip, Kâşgar Türkçesinin Karluk Türkçesi olduğu hakkında kuvvetsiz bir sûrette ileri sürülen fikri mutlak sûrette kuvvetlendirmek için 'Avfî'nin ve Gerdîzî'nin sarih ifadelerini de nakledelim: «دیگر از ترکان خرلخ (قارلوق) اند و مسکن ایشان کوه یونس بوده است و آن کوه کوه زرست (التون طاغ) و ایشان بندکان تغز غز (اویغور) بودند و بروی عاصی شدند و بزمین تورکستان بیرون آمدند و بعض در بلاد اسلام آمدند و ایشان نه فرقند: سه چکلی و سه هسکی یکی ندا و یکی کوالین و تخسین.» (Marquart'ın eserinden, s. 39). Çigillerin, Karlukların mühim bir şûbesini teşkil ettiğini ve Tohsıların da Karluklardan olduğunu gösteren bu ifâde, W. Thomsen'den, Chavannes ve Visdelou'nun tedkiklerinden naklen aşağıda Karluklar hakkında verdiğimiz malûmata uymakla berâber yukarıki iddiâmızı da kesin sûrette kuvvetlendiriyor; bunun gibi, Gerdîzî de Tumket (تمشکت؟)'den Kümberket'e kadar yol üzerinde bütün Çigillere tesadüf edildiğini, Mahmud Kâşgarî'nin ayrıca Barsgan-gölü adı ile de yâdettiği (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. III., s. 99) Issık-Köl havâlîsinde kâmilen Çigillerin oturduğunu, Issık-Köl'den Tangkut'a kadar beş ferseng, oradan Barsgan'a da üç günlük yol olup, yol üzerinde Çigil çadırlarından başka birşeye tesadüf olunmadığını söylüyor (G. Kuun, altıncı makale, *Keleti Szemle*, nu. 4, 1902). Mahmud Kâşgarî'nin ve sâir İslâm coğrafyacılarının verdikleri bilgiye tamâmiyle uyan bu izahlar, iddiâmızı isbat ve îzah etmeğe kâfîdir.

[21] Grenard, *Le Turquestan et le Tibet* (s. 48). Çinlilerin Ko-lo-lou nâmını verdikleri Karlukların esâsen Köktürklerle kavmî alâkaları olduğu, Çin tarihçilerinin ifâdelerinden iyice anlaşılıyor. Bunlar Pe-thnig, yâni Beşbalıg'ın kuzey batısında ve Altun-dağları'nın batısında yaşarlardı. Bunlar üç bölük. veyâ âileye ayrılmışdılar. Milâdî 650'de,

noktasından tamamlayarak, mutlak sûrette Türk ünvânı ile yâdedilen bu Karlukların şarka doğru yayıldıklarını ve Fergane'den i'tibâren Karlukların arasından geçerek Dokuz-Oğuzlar ülkesine varabilmek için bir aylık yol olduğunu bildiriyor[22]. İşte, *Dîvânu Lugāti't-Türk*'deki Hâkānîye Türklerinin Karluklar olduğunu ve bunları Uygurlardan ayrı ve eski Köktürk içtimâî hey'etine mensup bir Türk kabîlesi saymak lâzım geldiğini gösteren bu tafsilât, *Kutadgubilig*'in lisan bakımından yine ayni Köktürklere âit *Orhun Âbideleri* ile münâsebeti bulunduğunu açık bir sûrette meydana koymaktadır[23]. Esâsen, önce W. Thomsen

yâhut biraz sonra bunlar Çin'in bir eyâleti hükmüne geçerek reisleri –Çinlilerin ifâdesine göre – Tou-tou, yâni *Tudun* ismini aldılar. Doğu ve batıdan Köktürkler tarafından çevrilmiş bulunan Karluklar hareket tarzlarını Köktürklerin kuvvet veya za'fına göre ta'yin ederlerdi. Yavaş yavaş bunlar güneye doğru ilerlediler ve reisleri *Che-hou* nâmını aldılar. Karluklar cesur olup, harbi severlerdi. 742'den sonra Uygurlar'a tâbi' oldular ve Ötüken dağlarına geldiler (Visdelou'dan naklen W. Thomsen, *aynı eser*, s. 71, 3 numaralı not. Daha fazla tafsilât için Chavannes, *aynı eser*, s. 85-86). Çin kaynaklarında *Se-Kin* şeklinde dâima rastlanan ünvan, Mahmud Kâşgarî'nin Karluk büyüklerine verildiğini söylediği Sagun kelimesinin değişmiş bir şeklinden başka birşey değildir (c. I., s. 337). W. Barthold, meşhur Balasagun şehrinden bahsederken bu kelimenin Türk lehçelerinde mevcut olmadığını söylüyorsa da (*Encyclopēdie de L'Islam*, *Balasagun* maddesine bakınız), yanlıştır; yine Mahmud Kâşgarî, *hekim* mânasına olarak *Atasagun* kelimesini kaydediyor.

[22] Grenard, *ayni eser* (s. 94). W. Barthold da İbn Havkal'a dayanarak ayni bilgileri veriyor (*Encıyclopēdie de l'Islâm*, *Ghuzz* maddesine bakınız). Marquart, *Kumanlar'ın Kavmiyetine Dâir* adlı makalesinde, Batı Türkleri devletinin yıkılmasından sonra Çu ve Talas nehirleri civarındaki yaylaların Karluklar tarafından zaptedildiğini ve Batı Türkleri – yâni Oğuzların – kuzey batıya doğru gerilemeğe mecbur olarak, bu gerileyişten sonra o zamanki Aral-gölü havâlîsinde ve Sır-Derya arâzîsinde sâkin olan Peçenekler'i yendiklerini yazıyor (Dr. Giese'nin *Edebiyat Fakültesi Mecmuası*'nda çıkan bibliografi makalesine bakınız, sayı 3, s. 291).

[23] E. Chavannes, Batı Türklerine âit kıymetli eserinde, Grenard tarafından *Satuk Bugra Han Menkabesi* adı ile *Journal Asiatique* (Ocak-Şubat, 1900)'de neşredilen makalede ileri sürülen bu fikri esas i'tibâriyle reddetmiyor. Ona göre, Batı Türklerine halef olarak Balasagun'daki Bugra-hanlar soyunu teşkil edenlerin Karluklar olması çok muhtemeldir; fakat şunu da ilâve ediyor ki : "Bugra-hanları asıl Uygurlardan saymak doğru değilse bile, Karlukların birçok def'alar Uygur müttehid hey'etine dâhil oldukları da unutulmamalıdır. Onbir kabîle nâmını alan hey'et, Dokuz-Oğuzlarla Basmıllardan ve bir de Karluklardan mürekkepti; bu sebeple, *Kutadgu Bilig*'in Uygurca yazılmış olmasından dolayı hayret etmek icabetmez; çünkü Karluklar ırk bakımından Köktürklere mensup olsalar bile, siyâseten Uygurlara bağlı idiler." (s. 86). İ'tiraf etmeli ki *Kutadgu Bilig*'in lisânî mâhiyeti hakkında ne Grenard'ın iddiası, ne de Chavanne'ın i'tirazı iiml delillere dayanmamaktadır. Ancak, XI.-XII. asırlar esnâsmda Orta-Asya'daki

tarafından ortaya konulup, W. Radloff tarafından daha sonra tasdik ve kabûl edilen bu açık bağ, yukarıdanberi verdiğimiz tarihî açıklamaları ayrıca lisâniyât bakımından da kuvvetlendirip tamamlıyor sayılabilir[24].

---

muhtelif Türk lehçelerinin dağılış ve yakınlıkları hakkında yukarıdanberi verdiğimiz izahlar, Grenard'ın iddiâsını te'yid etmektedir. Karluklar, veya onların bir şûbesi olan Argularla meskûn Balasagun şehrinde doğmuş bir Türkün, yine Karluklarla meskûn Kâşgar'da yazdığı eser elbette lisânî başka bir mâhiyeti hâiz olamaz. Mahmud Kâşgarî'nin, Hâkânîye Türkçesi dediği Kâşgar Türkçesi, *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün en sathî bir sûrette tedkıkiyle anlaşılabilir ki, aynen *Kutatgu Bilig* lisânıdır. Bu Karluk Türkçesinin *Orhun Kitâbeleri* lisâniyle alâkası hakkında biraz ileride kâfî derecede tafsilât vardır; bununla berâber, bu Hâkâniye Türkçesinin Uygur Türkçesine yakın olduğu ve her ikisinin de Doğu Türkçesi dâiresine girebileceği unutulmamalıdır.

[24] Prof. W. Thomsen, *Uygurcada Sessiz Harfler Sistemine Dâir* adı ile neşrettiği mühim bir makalede, W. Radloff'un *Kutadgu Bilig*'i okuyuş tarzı hakkında pek mühim tenkidlerde bulunduğu esnâda, *Orhun Kitâbeleri*'ndeki lisânın *KutadguBilig* lisâniyle pek ziyâde yakın olduğunu ehemmiyetle kaydettiği gibi, bu tedkik neticesinde *Kutadgu-Bilig*'teki sesli harfler sistemiyle *Orhun Kitâbeleri*'ndeki sesliler sisteminin – hemen pek az istisnâ ile– biribirinin ayni olduğunu kesin sûrette isbat ediyor *(Keleti Szemle*, Budapest, 1901, s. 244-247). Eski Köktürkçe kitâbeler ile *Kutadgu Bilig* arasındaki bu samimî yakınlık mes'elesini W. Radloff da kabûl ediyor. Bu kitâbelerin lisâniyle, *Kutadgu Bilig*, eski Kuman lehçesi ve eski Selçuk-Osmanlı (yâni Oğuz) lehçesi arasında müşterek diğer bir sarf şekli vardır ki, Türk lisâniyâtı ile uğraşan Avrupa âlimlerinin pek ziyade dikkatini çekerek iyice tedkik ve izah edildiği hâlde *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün verdiği mâlûmat ile de tamamlanmağa muhtaçdır. *Orhun Kitâbeleri*'nde, meselâ *boldacı* gibi *dacı*, *deci* ile nihayet bulan kelimelere o vakıt W. Thomsen'in dikkatini çekerek, Houtsma'nın neşrettiği *Yûsuf ve Züleyha* manzûmesinde (*Alman Şark Cemiyeti Mecmuası*, 1889, s. 74) ve yine ayni müellifin 1894'de Leiden'de neşrettiği bir lugatçede (*Ein Turkisch-arabisches glossar*, s. 42) ve *Kodeks Kumanikus'da* (Gèza Kuun tarafından neşredilen nüsha, s. 104) bu sarf şekline tesâdüf edildiğini ve bunun bir sîga şeklinde kullanılışında "*istikbâl*" mânasını ifâde eylediğini Radloff'a i'tirazla ileri sürüyordu (*aynı eser*, s.162-163); hâlbuki bu şekil kelimeler önce Thüry Josephe'in *(Millî Tetebbu'lar*, XIV. *Asır Sonuna Kadar Türk Dili Yâdigârları*, s. 94) ve sonraları Brockelmann'ın (*Kıssa-ı Yûsuf*, 51, s. 33) kaydettiği gibi – *Kutadgubilig*'de de mevcuttur. Mahmud Kâşgarî'nin verdiği tafsilâta göre, Doğu Türklerinde – yâni Oğuz ve Kıpçaklardan gayrisinde –ism-i fail (sıfat-fiil) ler : "*Közetküci : gözetici :* Muhâfız.– *Bititküci :* Yazıcı, kâtip. –*Sufgurguci :* Suvarıcı, – *Yükünküci :* Secde edici" şeklindedir. Bu şekiller Oğuz ve Kıpçaklarda, yâni Batı Türklerinde şu şekilde olur : "*Gözetici : Közettaci*'den idgâm olunmuş– *bititdaci-sufgurdaci-yükündaci*" (c. II., s. 131, 203, 239, 256; c. III., s. 232). Mahmud Kaşgarî'ye göre, Batı Türklerine has olan bu şeklin – Houtsma ve Thomsen'in iddiâları vechile – istikbal mânasını ifâde ettiğini de kesin olarak anlıyoruz; meselâ *öldaci sicgan* (ölecek sıçan) demektir (c. I,. s. 366). XIV. asır Osmanlı eserlerinde pek çok tesâdüf olunmak i'tibâriyle, Mahmud Kâşgarî'nin ifade ettiği gibi, Oğuzlar'a yâni

XI. yüzyılda Kâşgar Türkçesi –yâni Doğu Türkçesi– Kâşgar'dan başlayarak, Fergane, Taşkend, Semerkand dolaylarına kadar Karlukların bulunduğu şarkî sâhalarda hüküm sürerken, diğer büyük lisan dâiresini teşkil eden Oğuz lehçesi –yâni Batı Türkçesi– de Batı'da bilhassa Seyhun sâhasından, cenûba doğru Horasan'a kadar geniş bir sâhada dağılmış bulunuyordu; Mahmud Kâşgarî'ye göre, XI. yüzyılda Oğuzların başlıca şehirleri Seyhun üzerinde olduğu gibi, onların göçebeleri de yine bu nehrin iki sâhilinde yaşarlardı[25]. Diğer Arap tarih ve

---

Batı Türklerine âidliği kesin olarak anlaşılan bu şekle, *Orhun Kitâbeleri*'nde, sonra *Kutadgubilig*'te, Kuman dilinde ve Cengiz istilâsından önceki lisânî husûsiyetleri gösterdiğini büyük bir kuvvetle zan ve tahmin ettiğimiz *Atabet'ül-Hakâyık*'de rastlanması (Necib Asım, birinci kısım, 1334, s. 103), lisan tarihi i'tibariyle tedkike şâyan bir hâdisedir. Cengiz istilâsından sonraki lisânî değişmelerden sonra vücûde gelen muahhar Orta-Asya eserlerinde bu şekle tesâdüf olunduğunu bilmiyoruz. Asıl şaşılacak şey, Türk lehçelerinin husûsiyetlerine lâyıkiyle vâkıf olan *Dîvânu Lugâti't-Türk* müellifinin pek sarih ifadesine rağmen, eski Doğu Türkçesindeki eserlerde bu şekle tesadüf olunmasıdır. Kıpçak Türkçesinde de bunun mevcûdiyetini anlamak için, Ebû Hayyân'ın *Kitâbü'l-İdrâk*'ine bakınız Matbaa-i Âmire, 1309). (s. 135-136 ve 188)

[25] Mahmud Kâşgarî, eserinin muhtelif yerlerinde XI. asır Oğuzlarının yerlerini ve şehirlerini açık bir sûrette gösteriyor. Meselâ, *öküz* kelimesinden bahsederken, umûmiyetle nehir mânasına gelen bu kelimenin, Oğuzlar tarafından ayrıca Benakit deresi nâmı da verilen Seyhun nehrine ıtlâk edildiğini ve Oğuz şehirlerinin bu nehir etrafında olduğu gibi, Oğuz göçebelerinin de onun sâhillerinde yaşadıklarını bildiriyor (c. I., s. 58). İbn Havkal da, Oğuz merkezlerini başlıca, Seyhun'un aşağı mecrâsı üzerinde gösteriyor (s. 393). İbnü'l Esir'in verdiği bilgiye göre bu Oğuzlar, Halîfe el-Mehdî zamanında H. 158-169 (M.774-785) Tokuz-guzlar'dan, yâni Uygurlar'dan ayrılmışlardı (Thornberg basımı, c. II,. s. 117). *Dîvânu Lugâti't-Türk*, bize başlıca Oğuz şehirlerini de tanıtmaktadır: 1) Sabran şehri. müellif Umumiyetle Sabran (صبران) denilen bu şehrin asıl adı –Türkçede " ص" bulunmadığı için– böyle olduğunu yazıyor (c. I., s. 364). Yakut'un *İsficab* maddesinde Taraz, Sanıkend, (Yangikend) Fârab civarında gösterdiği ve ayrıca *Sabran* maddesinde yerini tasrih ederek Seyhun civarında Oğuzların merkezi ve bir kal'aya mâlik olarak anlattığı (*Mu'cemü'l-Büldân*, c. I., s. 230; c. V., s. 336) bu şehir, bizim yukarıda uzun uzun anlattığımız (10. Çille-hâne) Yesi yakınındaki *Savran* şehridir. 2) *Sitkün* şehri (c. I., s. 369). Bunun da o havâlîde olduğu – tasrih edilmemekle berâber – tabiîdir. 3) *Sugnak* şehri (c. I., s. 392). Bu şehir, sonradan Ak-ordu devletinin merkezi olan Sığnak'tır (daha fazla tafsilât için bk., H. H. Howorth, *History of the Mongols*, London, 1880-88). 4) *Karnak* şehri (c. I., s. 393). Bunun hakkında da – Oğuz şehri olduğundan fazla – bir mâlûmât yoktur. 5) *Karacuk* şehri. Mahmud Kaşgarî bunun hakkında « اسم الفاراب و هى اسم بلاد الغزية » izâhlarını veriyor (c. I., s. 304). Yukarıda, Ahmed Yesevî menkabelerinden birinde Karacuk-dağı'nı nasıl kerâmetle ortadan kaldırdığını görmüştük *(7. Çocukluğu)*. *Dede Korkut*'da da çok ismi geçen bu Oğuz şehri civarındaki

coğrafyacılarının verdikleri açıklamalara göre, Doğu Dokuz-Oğuzla rı'ndan ayrılmış olan bu Garp Oğuzları Cürcan'dan Fârab ve İspî-cab'a kadar Seyhun bölgesine yayılmış bulunuyorlardı, batılarında Hazar ve Bulgar Türkleri, doğularında Karluklar, kuzeylerinde Kimaklar vardı[26]. Yine bu asırda birtakım Oğuzlar Mankışlak'a gelip yerleşmişdiler[27]. Daha X. yüzyıldan başlayarak İslâmiyet dâiresine

---

Karaçuk-dağı'nı, *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki haritada da Oğuz sahası dâhilinde olarak görüyoruz. Taşkend'e uzak ve Balasagun'a yakın olan Fârâb (Otrar) hakkında *Mu'cemü'l-Büldân*'da (c. VI., s. 322) ve Barthold'da (*Encyclopédie de l'İslâm*, *Fârâb* maddesine bakınız) yeter derecede mâlûmât vardır. Talas, yâhut Taraz denilen meşhur şehre gelince, Mahmud Kâşgarî, kitabında biri *Ulug-Talas*, diğeri İslâm hududunda Kici-Talas adında iki Taraz kaydediyorsa da (c. I., s. 306), bunların Oğuz şehri olup olmadığını bilhassa tasrih etmiyor; ancak, Argu Türkleri'nin yerlerini ta'yin için, "Tıraz'dan Balasagun'a kadar olan yerleri" gösterdiği cihetle, Tıraz'ın Oğuz şehri olmadığı anlaşılıyor (c. I., s. 114). Ayni eserden, *Tıraz* yakınındaki diğer bir iki kasabamn ismini de öğreniyoruz ki, bunlardan biri *Kargalıg* adlı bir hisar (c. I., s. 433), diğeri Kara-yagma Türklerine âit olan Yagma kasabası (c. III,. s. 26), üçüncüsü de Kıpçak sınırında *Gencak Singir* (c. I., s. 399), dördüncüsü de *Atluk* (c. I., s. 90) kasabalarıdır. Tıraz şehri hakkında yukarıda yeteri derecede bilgi vermiştik *(17. Çocukluğu)*. Eski Tıraz ve H. H. Howorth'ın iddiâsınca onun yerine kâim olan Evliyâ-Ata hakkında daha fazla bilgi için E. Reclus'ye de bakınız (*Rus-Asyası*, s. 557-558). Barthold da, Howorth gibi, eski Tıraz'ın bu günkü Evliyâ-Ata olduğunu iddia ediyorsa da *Encyclopédie de l'Islâm*, *Balasagun* maddesi), Chavannes bunu kesinlikle kabûl etmeyerek, onun beş fersenk daha güneyinde olması lâzım geldiğini söylüyor (Chavannes, *aynı eser*, s. 304).

[26] İbn Havkal'ın (s. 11) ve İstahrî'nın (s. 222) verdikleri bilgiye göre, Mahmud Kâşgarî, Kimak : Yimak'ların Kıfçak olduklarını ve fakat Kıfçak'ların kendilerini bu namla Yimaklar'dan ayırdıklarını söyler ki, diğer Arap coğrafyacılarının Kıfçaklar'ı Yimak'ların bir kolu olarak göstermeleriyle bu rivâyet – bu iki şûbenin biribiriyle alâkasını anlatabilmek bakımından – uyar (*Dîvânu Lugâti't-Türk*, c. III., s. 22). Yine İstahrî, Oğuzlarla Yimakların arasında İdil yukarı mecrâsının tabiî bir sınır teşkil ettiğini söylüyor *(*göst. yer*)*; aynı zamanda El-Mukaddesî de, yukariki 25. notta da *Dîvânu Lugâti't-Türk*'e dayanarak Oğuz şehri olarak gösterdiğimiz Savran (Sabran)'ın yedi kal'ası ve daha başka husûsiyetleri hakkında tafsilât verirken, bunun Oğuzlarla Kimaklar arasında bir sınır teşkil ettiğini söylüyor (s. 274); bunun gibi, *Kitâbü'l-Büldân* müellifi de Şaş (Taşkend) maddesinde, Türk şûbelerinin sayısından bahsederken, sırasıyle – en mühim şûbeler olarak – Karluk'ları, Tokuz-guzlar'ı, Türgiş'leri, Kimaklar'ı ve Oğuzları gösteriyor (c. II., s. 394). Mahmud Kâşgarî'nin Oğuz lehçesi ile çok münâsebetli saydığı Kıpçak lehçesi, Kimak lehçesinin aynidir; esâsen biz bu iki ismi, aralarındaki umûm ve husûsa rağmen, hemen hemen müterâdif sayabiliriz.

[27] Arap coğrafyacılarının verdikleri bilgiye göre, bu yarım-ada vaktiyle meskûn değildi. Arkadaşlarından ayrılan Oğuzlar buraya gelip yerleştiler (İstahrî, s. 219); hakikaten, Mahmud Kâşgarî de Man-Kışlag'ı, "Oğuz beldelerinden bir yer ismi" olarak zapt ve kaydediyor (c. I., s. 387; c. III., s. 118).

girmiş olan bu Oğuz Türkmenleri'nden birkısım, yine X. asır sonuna doğru Buhâra civârına indiler; bunlar arasından çıkan Selçuk Hânedânı, Asya'da kuvvetli bir saltanat kurdular ve onların saltanatı zamanında Küçük-Asya ve Âzerbaycan bu Oğuzlar'ın göçüyle kuvvetli bir sûrette türkleşti. Şarkta kalan Oğuzların bundan sonra büyük bir hareketlerine rastlanamaz; yalnız, H. 548 (M. 1153-54)'de Belh civârındaki Oğuzların, Sultan Sancar'e baş kaldırarak Horasan ve çevresini harap ettiklerini biliyoruz ki, bunun da etnografya ve lisâniyet bakımından mühim bir neticesi olmamıştır. Seyhun sâhasındaki Hazar ve Aral denizleri kuzeyinde Oğuzların boş bıraktıkları yerler, Kimakların büyük bir kolu olan Kıpçaklar tarafından dolduruldu; H. 421 (M. 1030-31)'den i'tibâren Kıpçakların Hârezm'e bitişik olduğunu görüyoruz [28]. İşte, Cengiz'in Asya'yı istilâsından önce X. ve XI. asırlarda Orta-Asya'nın Kâşgar ve Seyhun sâhasının lisânî durumu bu hâlde idi. O devirlere âit tarihî ve lisânî vesikaların azlığı ve eski tarihçilerle coğrafyacıların dolambaçlı mübhem ifâdeleri karşısında, şu arzettiğimiz hulâsanın lâyıkiyle açık ve mükemmel olmadığını biliyoruz; lâkin, bu mübhemliğe rağmen, yukarıdanberi verilen açıklamalardan sonra Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'ine nasıl bir lisânî mâhiyet atf ve isnâdı lâzım geleceği azçok anlaşılabilir zannındayız. Ahmed Yesevî, eskidenberi İslâmiyeti kabûl etmiş olan İspîcab havâlisinde Sayram : İspîcab şehrinde doğmuştu [29] ki Mahmud Kâşgarî'nin İspîcab'tan Balasagun'a kadar uzayıp giden yerleri Argu beldeleri saydığı düşünülürse [30], Ahmed Yesevî'nin de

[28] Barthold'ün, *Encyclopédie de l'Islâm*'da *Ghuzz* maddesinde verdiği tafsilâta bakınız (c. II., s. 178-179).

[29] İspîcâb, pek eski bir Türk şehridir. Hieuen-Thsang, seyahatı esnasında Talas (Tıraz)'ın iki yüz *li* cenûb-i garbî'sinde olan ve Çinlilerin *Pe-choei*, Türklerin *Aksu* dedikleri bu şehre uğramıştır ki, yeri, açık surette ta'yin edilmemekle berâber, Çimkend'in biraz kuzey doğusunda olduğu anlaşılıyor. Tulu Hakan Milâdî 642'de buraya sığınarak, burada Nu-shepi'lerin taarruzlarına uğramıştı. Chavannes'a göre, Arapların *İspîcab* dedikleri burasıdır (*aynı eser*, s. 195). Arap coğrafyacılarına ve *Dîvânu Lugâti't-Türk*'e göre İspîcab ile Medînetü'l-Beyzâ, yâni Sayram ayni şehir olarak gösterildiği hâlde, Chavannes, bugünkü Sayram'ın Çinlilerce *Kiu-p'i-lo* denilen şehir olduğunu iddia etmektedir (*aynı eser*, s. 8); bununla berâber, Arap coğrafyacılarına dayanarak, bunun herhâlde yanlış bir mütâlea olduğuna inanıyoruz; esâsen eskidenberi Tukiyu Türkleri'ne âit olan bu havâlî, yukarıda da anlattığımız gibi, onların yıkılışından sonra Karluklar tarafından zaptedilmiş ve daha sonra pek çabuk İslâmiyet dâiresine girmiştir.

[30] *Dîvânu Lugâti't-Türk* (c. I., s. 31); bununla berâber, yine aynı yazar, Tıraz'dan Balasagun'a kadar olan yerleri Argu memleketi olarak gösteriyor (c. I., s. 114) *Dîvânu*

Argu Türklerinden olduğu anlaşılır; yine ayni yazar, Balasagun, Tıraz *Medînetü'l-Beyzâ* –yâni Sayram– ahâlîsinin hem Sogdça, hem de Türkçe konuştuklarını ve bundan dolayı Argu beldelerinde sâkin ahâlînin lisânında –yabancı te'sirler sebebiyle– biraz za'af olduğunu da ilâve ediyor [31]. Argular'ın lehçesi, Hâkānîye Türklerinin lehçeleriyle ayni lisânî

Lugâti't-Türk'te Argu mevzi'lerinden olarak, yeri tasrih edilmeyen bir *Kabus* ile (c. I., s. 308), bir *Belu* şehri gösteriliyor (c. III., s. 176). Bu ikinci şehir, Arap coğrafyacılarının eserlerinde *Balu-Behlû* "بالو - بهلو" şekillerinde yazılıp, *Çigil* kasabasına yarım fersah mesafede ve onun solunda Barsgan'dan büyük bir kasaba olduğu tasrih edilen şehirdir (El-Mukaddesî'den naklen, G. Kuun, *aynı makale*). Bu açıklamalar, daha *Taraz*'dan i'tibâren Argu sâhasının başladığını gösteriyor. "Tıraz : Talas" kasabasının Oğuz şehri olmayıp, bir taraftan Çigiller, diğer taraftan Argular'la hem-hudut olduğu düşünülürse, bu Argular'ın da Çigiller gibi Doğu Türklerinden sayıldığı anlaşılır. Mahmud Kâşgarî, eserinin başında Türkler'in başlıca kabîlelerini sayarken, bu Argular'dan söz etmediği hâlde, sonradan onların coğrafî sâhaları ve lehçelerinin husûsiyetleri hakkında birçok bilgi veriyor. Mahmud Kâşgarî ayni yerde, meselâ büyük ve çok tanınmış bir Türk kavmi olan Karluklar'ın da bu umumî ismini zikretmeyip, onun kabîleleri olan Çigiller'i, Tohsılar'ı saymaktadır. Acabâ, Argular, Ugraklar mıdır? Yoksa Ugrak, Caruk, Comullar'ın umûmi ismi midir? Sonra, bu iki sûretten hangisi doğru olursa olsun, Argular Karluklar'a dâhil midir? Yoksa, onlardan ayrı bir Türk kavmi midir? Mahmud'un Argular'a âit olarak gösterdiği coğrafî alan ile, Ugraklar için ta'yin ettiği sâha biribirine uyuyor. Elde mevcut bilgiler, henüz bu hususta mutlak sûrette kesin birşey söylemeğe yeter değilse de, biz, Argular'ı, Çigiller, Yagmalar, Tohsılar gibi Karluklar'dan saymaktayız. Aşağıda, Argu lehçesi hakkında vereceğimiz bilgi, bunun herhâlde Hâkānîye Türkleri'nin lisânına pek yakın bir Doğu Lehçesi olduğunu isbata kâfîdir.

[31] *Dîvânu Lugâti't-Türk* (c. I. s. 31). Bu mes'ele hakkında bu bölümdeki 11 numaralı nota bakınız. *Dîvânu Lûgâti't-Türk* muharririnin *Koz-ülüş* namiyle yâdettiği (c. I., s. 60) *Balasagun* yâhut Moğulların tesmiyesi vechile *Gubalıg*, yâni *Güzel-şehir* (*Habîbü's-Siyer*, Karahitaylar faslına bakınız), o sâhadaki sâir birçok şehirler gibi XIV. asrın sonsuz tac ve taht mücâdeleleri esnâsında harap olmuş, bu yüzden Timur vakāyı'i sırasında ondan söz bile edilmemiştir (Barthold'ün *Encyclopédie de l'Islâm*'daki *Balasagun* maddesine bakınız). [Zeki Velidî Toğan da *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı *Balasagun* maddesinde Timur'dan evvel bu şehrin ehemmiyetini kaybettiğini doğrular]. Barthold, onun yerini bu günkü Evliyâ-Ata, yâni eski Taraz'ın kuzey doğusunda gösteriyor ki, bir Acem şâirinin,

آفرین زان هنر مرکب فرخ پی تو
که بیکشب ز بلاساغون آید بطراز

beyti de bunu kuvvetlendirmektedir (Habîb Efendi, *Düstûr-i Suhan*, s. 126). Alman müsteşrıkı Marquart, *Gubalıg*'ın, *Guzbalıg* yâni Oğuz şehri demek olduğunu iddiâ ediyorsa da, bu, herhâlde ihtiyat kaydıyla telâkkî olunmalıdır. O bölgede – ve bu sebeple

dâireye sokulabilmesi sebebiyle, Hoca Ahmed Yesevî'nin anadilinin herhâlde Oğuz lehçesi olmadığı muhakkaktır[32]; hakikaten, onun sonraları gittiği yerlerde –meselâ Buhâra'da– Oğuzlara da rastladığı kabûl olunabilir; lâkin Oğuzların Seyhun mıntakasından indikten sonra Orta-Asya'da ve Horasan'da yerli ahâlî ile, ayni zamanda çeşitli kollara mensup Türklerle ne derece karıştıklarını, biribirleri üzerinde lisânî te'sirler yapıp yapmadıklarını lâyıkiyle bilmiyoruz. Yalnız, Ahmed Yesevî, sonradan Yesi'ye geldiği zaman, oradaki Oğuzlardan mühim birkısmının göç etmiş ve geri kalan kısmın da yukarıdan inen Kıpçaklar ve başka taraflardan gelen diğer Türklerle karışmış olduklarını ve bu yüzden onun lisânında bâzı Oğuz te'sirleri bulunsa bile, onu, umûmiyet i'tibâriyle Oğuz dilleri sâhasına sokamayacağımızı, yâni eserini Şark Türkçesi mahsûlü şeklinde kabûl edeceğimizi kesin olarak söyliyebiliriz. Eğer elimizde *Dîvân-ı Hikmet*'in eski ve inanılmağa değer bir nüshası

Balasagun'da – daha önce Oğuzlar bulunsa bile, XI. asırda bunların yerini Karluklar'ın bir kolu saydığımız Argular'ın işgâl ettiği muhakkaktır. Nizâmü'l-Mülk, H. 330-331 (M. 941-42) tarihlerine doğru, Balasagun'u zaptetmiş olan gayr-i müslim Türklere karşı bir harp tasavvurunda bulunulduğunu söyliyerek, daha o tarihte bu şehrin İslâm nüfûzu dâiresine katılmış sayıldığını anlatıyor (*Siyâset-Nâme*, Schefer basımı, s. 189 ve ondan naklen Barthold). Bununla berâber, bu Türkler biraz sonra İslâmiyeti kuvvetle kabûl ettiler ve bunların arasından çıkan İlek-hanlar, daha sonra Mâverâünnehr'i zapt ve istilâ ettiler. Bu âilenin ilk İslâm hükümdârı, menkabeleri Orta-Asya'da hâlâ meşhur olan Abdülkerîm Satuk Bugra Han (ölümü : H. 334 - M. 945-46)'dır. İbnü'l-Esîr'in H. 349 (M. 960-61) vak'aları sırasında İslâmiyeti kabûl ettiklerini kaydettiği 200,000 çadır halkı Türk (c. VIII., s. 176), en kuvvetli ihtimallere göre bu Karluk Türkleri'dir (Yukarıda s. 114 ve devamına bakınız). Yine İbnü'l-Esîr'in H. 435, Safer (M. 1043, Eylûl-Ekim)'inde İslâmiyeti kabûl ettiklerini yazdığı bir Türk kabîlesinin yaylakları Bulgar Türkleri'nin, kışlakları da Balasagun şehrinin civarında idi ki (c. IX., s. 179) ki bunların, yine Karluk şûbelerinden Argular, veya Basmıllar olduğu muhtemeldir. M.S. 1330'da, yâni Hicrî VI. asrın ilk çeyreğinde, Balasagun put-perest Karahıtaylar eline geçtiği esnâda, o havâlîde yine Karluklar'la Kanglılar'ı görüyoruz (*Cihan-Gûşâ-yi Cüveynî*, c. II., s. 87).

[32] Oğuzlar, Argular'la, hem-hudut oldukları için, onlardan birçok kelimeler almışlardır. Meselâ Argular'ın *dag-ol*'unu alarak *tekil: degül*, yâni *değil* şekline soktukları gibi (c. I., s. 329; c. III., s. 114), onlardan daha başka birtakım kelimeler de almışlardır (c. I., s.316). Arguların, Acemler'den de bâzı lisânî iktibaslarda bulundukları Mahmud'un ifâdesinden anlaşılıyor (c. I., s.360). Bunlardan başka, Arguların Yagma ve Karluklar'la, aynı zamanda *Uc* şehri halkı ile Bulgar Türkleriy'le müşterek birçok kelimeleri de vardır. Argular'ın lehçeleri hakkında *Dîvânu Lugâti't-Türk*'ün çeşitli yerlerinde verilen izahlar, onun, Karluklar'ınkine; yâni Hâkânîye Türkçesine çok yakın bir Doğu Lehçesi olduğunu kesin sûrette gösteriyor.

mevcut olsaydı, onun her bakımdan *Kutadgubilig*'e pekçok yakın birtakım lisân hususiyetleri göstereceği ve ondan daha fazla Arap ve Acem te'siri –hattâ belki de biraz eski Oğuz lehçesi nüfûzu– altında kalmakla berâber, esas çizgileri bakımından yine o lisan sâhasına gireceği muhakkaktı; lâkin bugün elimizde mevcut nüshalarda esâsen Ahmed Yesevî'ye âit birtakım eski doğru parçalar bulunsa bile, yüzyıllarca çeşitli müstensihler elinde devamlı sûrette bozula bozula aslî seciyyelerini hemen tamâmiyle kaybetmiş olan o çok nâdir parçaların lisan tarihi bakımından ciddî bir kıymeti olamıyacağı pek tabiîdir.

İptidâ Vambéry ve ondan sonra Thūry Joseph gibi, *Dîvân-ı Hikmet* hakkında lâyıkıyle tedkikler yapmamakla berâber, Ahmed Yesevî'nin tarihî şahsiyetinden de habersiz bulunan bâzı tetkikçiler, onun lisânî mâhiyeti hakkında acele hükümler vermekten çekinmemişlerdir : Bunların iddiâsına göre, *Dîvân-ı Hikmet*'in lisânı, Hokand Hanlığı'ndaki lehçedir[33]. Sonra diğer birtakım tetkikçiler –ve yine bunlar arasında Thūry Joseph– onu Rubgūzî'nin *Kasas-i Enbiyâ*'sıyle berâber Çagatay lehçesinin ilk eserleri gibi saymakta ve *Kutadgubilig*'le Nevâî'nin lisânı arasında onu aracı bir eser olmak üzre add ve telâkkî eylemektedirler[34].

[33] Vambéry, *Çagatay Lisânı Tedkikleri*, Thūry Joseph, XIV. *Asır sonuna kadar Türk Dili yâdigârları*, *Millî Tetebbu'lar mec.*, c. II., nu. 4, Eylûl-Teşrinievvel, 1331. Vambéry, göçebeler arasında büyük nüfûza mâlik olan bu eserin, ecnebî – yâni Arapça ve Farsça – kelime ve deyimleri içine aldığından dolayı az anlaşılmakla berâber, çok okunduğunu ve lehçesinin Hokand lehçesi olduğunu söylüyor. Thūry Joseph de, "bu yayınlanan parçalara göre kesinlikle iddiâ olunabilir ki, bu eserin lisânı Hokand Hanlığı'nda söylenen lehçedir" hükmünü veriyor.

[34] Thūry Joseph, *Millî Tetebbu'lar*'daki aynı makalede; Zeki Velidî, *Türk-Tatar Tarihi*'nde, Uygurca ve Çagatayca ta'birleri, bu güne kadar, henüz ilmî mânaları kesinlikle belli olmamış, mübhem mânalardır. Türk lisan ve edebiyatı tarihi hakkındaki tedkikler, henüz pek iptidâî bir hâlde bulunduğundan, bu kelimeleri gelişi-güzel kullanmak ve onlara –mânâlarının müphemliğinden faydalanarak – istenilen mânayı vermek herkese pek kolay geliyor. Şimdiye kadar,Uygur harfleri ile yazılmış olan – *Kutadgubilig*, *Mi'râc-Nâme*, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, *Mahzenü'l-Esrâr* tercemesi gibi – kitaplar, sırf Uygur harflerinin kullanılmasından dolayı Uygurca sayılmıştır. Meselâ, Rus şarkiyatcısı Berezine, çeşitli Türk lehçelerinin tasnifine dâir yetmiş sene önce yayınladığı küçük bir risâlede, Uygurca hakkında şu mütâleayı yürütüyor : "Bu lehçe artık mevcut değildir. Biz onu *Bahtıyar-Nâme*,*Mi'râc-Nâme*, *Tezkiretü'l-Evliyâ* gibi yazma nüshalarla – Arthur Lumley Davids'in *Kitabü'l-ilmü'n-Nâfi' fî Tahsîl-i sarfu nahv-i Türkî - A Grammar of the Turkish Language* (London, 1832) adlı eserinde bunların eski Uygur harfleriyle metinleri, istinsah edilmiş şekilleri, İngilizce tercemeleri vardır – *Kutadgu Bilig* (müşteşrık Jaubert tarafından neşredilen nüsha), Klaproth tarafından bastırılan Uygurca-Çince lugatçe,

Kâsım Bey'in Rusca tercemesiyle birlikte yayımlamak üzre olduğu Toktamış'ın Yagayla'ya yarlığı gibi yayınlar sayesinde biliyoruz. Bu lehçenin ayrı yazısı ve edebiyatı vardı. Tedkik ettiğim bu eserlere göre Uygurca, Çağataycanın aslıdır; bu iki lehçenin esas çizgileri birbirine benzemekle berâber, her ikisinde de, diğerlerinde olmayan birtakım şekiller vardır (E. Berezine, *Recherches sur les dialectes musulmans*, Kazan, 1848). Arthur Lumley Davids'in Fransızca'ya terceme edilmiş olan (Sarah Davids, *Grammaire par Turke*, H. Allen and Co., 1836) *Kitâbü'l-ilmü'n-Nâfi'fî-Tahsîl-i sarfü nahv-i Türkî*'sinde de tabiatiyle bu yanlış ve iptidâi telâkkîye rastlanmaktadır. Léon Cahun, bu araştırıcılardan yarım asır sonra geldiği hâlde bile, yine bu eski yanlış telakkîye tâbi' olarak, *Mi'râc-Nâme*, *Bahtıyar-Nâme*, *Tezkiretü'l-Evliyâ* gibi eserleri Uygur lehçesiyle yazılmış addediyor (Lavisse-Rambaud, c. III, s. 967. - *Asya Tarihine Medhal*, s. 508); hâlbuki, XVI. asırda istinsah edilmiş olan bu çeşitli eserlerin Arap harfleriyle yazılmış nüshalarına da rastlandığı ve rastlanabileceği cihetle, bunun nekadar sathî ve yanlış bir hareket olduğunu îzahı lüzumsuz buluyoruz. Türk lisânı hakkında biraz daha fazla tedkiklerde bulunan âlimler, bunun yanlışlığını anlıyarak, tarihin ve lisan tarihinin bu hususta verebileceği bilgiye baş vurulması lüzumunu anlamışlardır. Vambéry ve Radloff, işte bu gibi mülâhazalarla *Kutadgubilig*'i – Uygurlarla meskûn olan Şarkî Türkistan'da yazıldığından ve lisânında daha sonraki Orta-Asya eserlerinden farklı birtakım hususiyetler bulunduğundan dolayı – Uygur eseri sayıyorlar (Radloff tarafından neşredilmiş olan *Kutadgu Bilig* mukaddimesine bakınız). Thüry Joseph ve daha birçokları da, onlara uyarak, Doğu Türkistan sâhasına âit lisan mahsûllerine Uygurca adı veriyorlar; hâlbuki XI. ve XII. asırlarda Türk lehçelerinin sayısı, birbîriyle münâsebeti ve coğrafî sâhaları hakkında yukarıdanberi verdiğimiz bilgi, *Kutadgu Bilig* yazarının doğduğu Balasagun şehri ile Kâşgar'da Uygurlar'ın değil, Mahmud Kâşgarî'nin Hâkânîye Türkleri dediği Karluklar'ın bulunduğunu açık bir sûrette gösteriyor. Esasen *Kutadgu Bilig* yazarı da, eserinin Uygurca olduğundan değil Türkçe olduğundan kesin bir sûrette söz ediyor. O Türkçe, Mahmud Kâşgarî'nin mutlak sûrette Türkçe, veya Hâkânîye Türkçesi dediği Doğu Lehçesidir ve *Dîvân-i Hikmet de* – belki bâzı husûsiyetleriyle berâber, umûmî dil husûsiyetleri bakımından – o lehçe ile yazılmıştır. Orta Asya'nın edebî lisânına alem olan Çagatayca kelimesine gelince, bu, bir zamanlar o yerlerde hükûmet sürmüş olan Cengiz'in oğlu Çagatay'ın isminden alınarak, Orta-Asya'daki Türk lisânına verilmiştir ki, İslâm medeniyeti te'siri altında XIV. asırdanberi vücûde gelen Orta-Asya ve kısmen Kıpçak eserleri bu isim altında toplanabilir. Cengiz istilâsının bütün Türk dünyasında, gerek etnografi gerek lisâniyât bakımından doğurduğu neticelerin İzâhı, burada umumî çizgileriyle bile gösterilemiyecek kadar mühim ve uzun araştırmalara muhtaç ayrı bir mes'eledir (Tafsilât için, *İslâm Ansiklopedisi*'nde yazdığımız *Çagatay Edebiyatı* maddesine bakınız). Rubgûzî'nin, daha sonraki devirlere âit Çagatay eserlerinde rastlanmayan – *Kutadgu Bilig* lisânını hatırlatan – birtakım lisânî husûsiyetleri içine alan *Kasas-ı Enbiyâ*'sından başlayarak, Nevâ'î takipçileri de dâhil olduğu hâlde, bütün Orta-Asya şâir ve yazarlarının eserlerine teşmil edilen bu Çagatayca adı, en basit ve en doğru ta'rifiyle : "Cengiz istilâsından sonra, İslâm medeniyeti te'siri altında teessüs eden ve yerleşen edebî Doğu Türk Lehçesi'dir". Yukarıdanberi verilen lisânî ve tarihî açıklamalar ise, *Dîvân-ı Hikmet*'in – fakat bugünkü nüshasının değil, yazıldığı çevre ve zamanın dil husûsiyetlerini içine alması zarûrî bulunan eski asıl nüshasının – hiçbir sûretle bu dâireye giremiyeceğini isbata yeter.

Nitekim Prof. Hartmann da, Ahmed Yesevî'nin eserini –Hazar Denizi'nden, Kansu'ya kadar uzayan alanın edebî lisânı olan– Çagatayca saymakta ve Çimyanlı Hüveydâ gibi daha sonraki şâirlerin bile lisân bakımından ona mümkün mertebe sâdık kaldıklarını söylemektedir[35]; hâlbuki bu gün elimizde bulunan *Dîvân-ı Hikmet* nüshası hakkında yukarıda verdiğimiz uzun ve etraflı açıklamalardan (29. § *Dîvân-ı Hikmet*) sonra, bu mühim eserin lisânî mâhiyetini ciddî bir sûrette ta'yin için, basılmış, veya yeni yazmalar üzerinde tedkik ve çalışmalar yapmak değil, ancak, ya bu eserin çok eski bir nüshasını bulmak, yâhud, bu mümkün olamadığı takdirde Ahmed Yesevî'nin yetiştiği ve içinde *Hikmet*'lerini yazdığı çevrenin hangi lisan dâiresine mensup olduğunu aramak lâzım geldiği anlaşılmıştır ümidindeyiz. Biz, bu bakımdan yaptığımız araştırmaların neticesini sekiz-on satır yukarıda kısaca bildirerek, *Dîvân-ı Hikmet*'in *Kutadgubilig*'le ayni lisan dâiresine, yâni Karluklar'a mensup bir Doğu Lehçesine âit bir eser sayılması lâzım geldiğini söyledik. *Dîvân-ı Hikmet*'in, Cengiz istilâsından önce yazılmış eski ve inanılmağa değer bir nüshası bulunup meydana çıkarılıncaya kadar, bunun hangi lisan alanına âit olduğu hakkında teklif edilebilecek hâl sûretleri kesin bir sûrette neticelenemiyecektir; yoksa, bu gün elimizde mevcut bulunan güvenilebilir olmayan yeni nüshanın, tamâmiyle Çagatay dediğimiz lehçeye âit olması hiç birşey ifâde etmez; bununla berâber, böyle eski ve sahih bir nüshanın henüz elde bulunmamasına ve Türk lisan tarihi hakkındaki bu günkü tedkiklerin şaşılacak kadar ibtidâîliğine rağmen, bu mes'ele hakkında ileri sürdüğümüz faraziyenin oldukça kuvvetli esaslara dayandığı görüşündeyiz.

31. Edebî Mahiyeti

Dîvân-ı Hikmet umumî adı altında bu gün elimizde bulunan şiir mecmuasının edebî mâhiyetini gereği gibi açıklamak için, onu gerek mevzu gerek şekil bakımından ince bir tahlille karşı karşıya bırakmak îcabeder. *Dîvân-ı Hikmet*'teki parçalar mevzu îtibâriyle çok basit ve azdır : Dervişlerin ve dervişliğin faziletleri hakkında sayısız medhiyeler, sonunda mutalakā ahlâkî-dinî neticeler çıkarılmış en ünlü İslâm men-

[35] *Berlin Şark Dilleri Semineri neşriyatı*, c. V., s. 133. *Orta-Asya'da Medeniyet ve Dillerin Mücadelesi* adlı Rusça eserin müellifi de, Yesevî'yi Çagatay şâiri saymakta bunlara katılıyor (s. 76).

kabeleri, Hazret-i Peygamber'in hayatına ve mu'cizelerine âit çeşitli parçalar, hikâyeler, dünya hâlinden şikâyet ve kıyâmet günlerinin yakınlaştığını hatırlatmak maksadiyle yazılmış zâhidâne şikâyet-nâmeler, sonra cennet ve cehennem hâllerinden, zebânîlerden, hûrî ve gılmanlardan, cennet bahçelerinden safdilâne bir incizâb ile söz eden basit ve ipdidâî, fakat canlı destanlar... İslâmiyet'in, Türkler arasında daha yeni yayılmağa başladığı zamanlarda, bir mutasavvıf tarafından –henüz eski put-perestlik devrinin âdet ve inanışlarından lâyıkıyle kurtulmağa muvaffak olamamış– iptidâî ve basit zevkli bir halk kitlesi için yazılmış eserlerin bunlardan başka mevzûlara değinemeyeceği pek tabiîdir.

Ahmed Yesevî, hiçbir vechile İslâm ilimlerine ve İran edebiyatına yabancı bir adam değildi; tahsil ve sülûk hayatının büyük bir kısmını İslâm-Acem fikir merkezlerinde geçirmiş olduğu için, eski büyük Acem mutasavvıf-şâirlerinin tasavvufî eserlerini pek iyi biliyordu; lâkin, İslâmiyeti samimî fakat henüz sathî bir sûrette kabûl etmiş olmakla berâber, kendi millî kültürlerini saklamaktan kolay kolay vazgeçmeyen Türklere hitâbetmek lâzım gelince, ister istemez onların zevklerine, îtiyadlarına uymak, mânasını anlayacakları basit bir lisan ve âhengine âşına çıkabilecekleri bir vezinle hitabeylemek zarûrî idi. İşte, sırf bu gibi kuvvetli te'sirlerden dolayı Ahmed Yesevî, Acem mutasavvıflarının işlenmiş, âhenkli arûz veznini değil, halkın sevdiği, halk şairlerinin yüzyıllardanberi kullandığı millî hece veznini aldı ve bütün *Hikmet*'lerini o vezinle ve yine halk edebiyatından alınmış eski millî şekillerle yazdı. Bunda, "lisânın henüz arûz vezniyle ünsiyet edecek derecede işlenmemiş olmasının" büyük bir te'siri yoktur; çünkü Arûz vezninin ondan aşağı - yukarı altmış-yetmiş sene önce Türk edebiyatında kullanıldığını *Kutadgubilig* bize açıkca gösteriyor. Bu hâdisenin tek sebebi, yukarıda söylediğimiz gibi, şâirin doğrudan doğruya halk kitlesine hitâbetmek istemesidir [36]; bununla berâber, *Dîvân-ı Hikmet*'in eski bir nüshası

[36] Biz, daha *Kutadgubilig*'ten önce bile, arûz vezninin Türkçeye uydurulmasına girişilerek o tarzda bâzı eserler vücûde geldiğine ve bilhassa *Kutadgu Bilig*'den sonra o sâhalarda Acemler'i taklid ile birtakım Türkçe eserler yazıldığına inanıyoruz; *Atabet'ül-Hakâyık*, bize bu hususta az-çok bir fikir verebilir. Yalnız, Arûz vezniyle Acem eserlerini taklid sûretiyle vücude getirilen bu eserlerin birer hükümdâr adına ithaf edildiği yâni – tabîatiyle İslâmî İran te'sirinin kuvvetle hüküm sürdüğü – bir saray çevresinde vücude geldiği hâlde, meselâ *Dîvân-ı Hikmet* gibi doğrudan doğruya büyük halk kitlesine hitâbeden eserlerde halkın zevk ve idrâkine bağlı kalınması, herhangibir rastlantı eseri gibi telâkîk olunmamalıdır. Edebiyat tarihimizdeki bu mühim hâdiseyi, ancak o çevrenin te'siri ile açıklayabiliriz : İran edebiyatını lâyıkıyle bilen ve klasik

elimizde bulunsaydı, lisânının, mümkün mertebe fazla bir ekseriyetin anlayabilmesi için çok sâde yazılmak istenmesine rağmen, Acem veznine bağlı kalınarak yazılmış *Kutadgubilig*'den epeyice daha fazla Arap ve Acem kelimeleri ile karışık bulunacağı da muhakkak gibiydi[37].

Ahmed Yesevî, ekserî *Hikmet*'lerini Orta-Asya'da halk arasında pek çok sevilen ve eskidenberi çok kullanılan yedili ve onikili'lerle yazmıştır. Biraz ayni tonda, garip bir âhengi, ayni zamanda biraz iptidâî, vahşi fakat "aslî" bir edâyı içine alan bu vezinler, onun elinde hiçbir fevkalâdelik göstermez. O, esasen ençok galeyâna hâcet gösteren yerlerde bile, çok sâkin ve soğuktur; nasihatlerindeki ağır edâsı, tahkiyedeki basit ve yeknesak ifâdesi, münâcâtlarındaki vakarlı ve sâkin tavrı hemen hiç değişmez. İç hayatın vecdlerine, galeyânlarına ekseriya kayıtsız kalan, şerî'atin aslî esaslarına zâhiren de tam bir sadâkatla riâyet eden bu ağırbaşlı, donuk Orta-Asya Türkünün şahsiyeti, *Dîvân-ı Hikmet*'te

tahsil görmüş devlet büyükleri ve âlimler ile dolu Türk saraylarında büyük bir hüner ve fazilet gösterebilmek,ya Acemce yazmakla, yâhut hiç olmazsa Acemler'inkilere benzetilebilecek şeyler vücûde getirmekle mümkün oluyordu. Halkın o şeyleri anlayıp anlamaması, onu kendi zevkine uygun sayıp saymaması, takdir ve mükâfâtı yalnız hükümdârdan ve saray ricâlinden bekleyen şâir için tamamiyle ehemmiyetsizdi; hâlbuki Ahmed Yesevî gibi, hükümdârlardan ve devlet büyüklerinden hiçbir mükâfat beklemiyerek, Allâh rızâsı için çalışan, halka din ve tasavvuf hakikatlarını anlatmağa uğraşan büyük ruhlu, idealist mutasavvıflar, bunun aksine, halkın zevk ve idrâkine uymayı en büyük bir vazife sayıyorlardı. Biz, bu hâli Türk edebiyatının hemen her devresinde açık ve kesin olarak görebiliriz. Büyüklere san'at göstermek ve maddî mükâfâtlar kazanmak maksadiyle değil, ruhlarından taşan kutsî duyguları başkalarına da duyurmak ve susamış ruhları ulûhiyetin yüksek kaynaklarından dindirmek idealiyle coşkun bir vecd ve galeyanla terennüm eden mutasavvıfların, millî zevkı diğerlerinden çok daha iyi temsil etmelerinde, bunun da mühim bir te'siri olduğu unutulmamalıdır.

[37] Türk lisânının gelişme tarihi hakkında henüz hiçbir tedkik yapılmış olmamakla berâber, bunun sebeplerini umûmî bir sûrette îzah edebiliriz. Birincisi, Ahmed Yesevî, mevzu'larını tekmil dine ve tasavvufa âit şeylerden aldığı için, onların belli ve yerleşmiş ıstılahlarını kullanmağa mecbur kalıyordu. Türkler yeni kabûl ettikleri bir dinin şer' ve tasavvufa âit yeni mefhumlarını, umûmiyetle, ancak *Kur'ân-ı Kerîm*'in lisânından ve bir de o mefhumları kendilerine bu vâsıta ile nakletmiş olan Acem âlimlerinin eserlerinden çıkarabilirlerdi. İkincisi, İslâmiyet çevresine girdikten sonra Türkler arasında Arapça ve Acemce'den alınma kelimeler tabiî gittikçe çoğalmış ve halk onlara mümkün - mertebe alışmıştı; bu yüzden, Ahmed Yesevî'nin bunu da gözönüne alarak, halk kitlesine hitabederken bile yabancı lisanlara âit kelimeler kullanmaktan o kadar çekinmiyeceği de muhakkaktır. Gerek Doğu gerek Batı Türkleri'nin, yâni gerek Karluklar'ın gerek Oğuzlar'ın lisânına daha XI. yüzyılda bile birtakım Arap ve Acem kelimelerinin girdiğini – *Dîvânu Lugâti't-Türk*'e dayanarak – yukarıda göstermiştik.

derhâl göze çarpar; hâlbuki yedili ve onikili'lerin ağır, aynı tarzdaki âhengine biraz hız ve heyecan vermek içni, san'atkâr ve galeyânlı bir rûhun ona hayat nefhetmesi icâbederdi. Seçtiği vezinlerde o devrin müşterek zevkine uyarak, şahsî yeniliklerden tamâmiyle çekinen Ahmed Yesevî, kāfiye husûsunda da, Arap ve Acemlere bağlı olmayarak, millî edebiyat an'anesine tamâmen sâdık kalmış ve *"kāfiye"* yerine halk edebiyatını taklidle daha çok *"yarım kāfiyeler"* kullandığı gibi, onları da ekseriya fiillerin çekimlerinden vücûde getirmiş ve eski *redif* usûlüne de ekseriyetle bağlı kalmıştır [38]. Eski kavmî edebiyat an'anelerine riâyet merâkı "nazım şekli"nde de tamâmiyle kendini göstermiştir :

Üçyüzaltmış Hikmet aytıb dâstân aytı
Dâstân aytı bûstân içra oymak ucun

diyen Ahmed Yesevî, bütün *Hikmet*'lerini bu eski ve tamâmiyle kavmî şekil altında düzenlemiştir. Dörder mısra'lık ayrı bendlerden meydana gelen bu destanlarda, birinci kıt'anın son mısra'ı bâzan bütün bendlerde bir nakarat gibi tekrarlanır; her bendin ilk üç mısra'ı, dâima kendi

---

38 *Dîvân-ı Hikmet*'te en çok kullanılmış vezinler bilhassa *yedili*'lerle *onikili*'lerdir ki, Türk edebiyatının bize kadar gelen en eski kavmî mahsûlleri de ekseriyetle bu vezinlerle yazılmıştır; hattâ, o eski eserlerde onikili'lerin durakları ekseriyetle 4+4+4 şeklindedir ki, *Dîvân-ı Hikmet*'teki onikili eserler bu yüzden de kavmî edebiyat an'anesine uygundur. Kāfiye mes'elesine gelince, diğer bir eserimizde kavmî edebiyatımızın en eski mahsûllerindeki kāfiyeler hakkında yürütmüş olduğumuz aşağıdaki görüşler, aynen *Dîvân-ı Hikmet* için de söylenilebilir : "İlk şiirlerimizin tâbi' olduğu kāfiye kāideleri, tabîatiyle, basit ve iptidâî bir mâhiyettedir ve onlara bu günkü mânasıyle *kāfiye* adını vermekten ise, *yarım-kāfiye (Assonance)* demek daha doğrudur; çünkü ilk şiirlerimizin kāfiyesi, mısra'ların sonundaki hecelerin ses bakımında ayni oluşundan doğmaz. O, böyle dar ve karışık bir kāideye sığmaktan çok uzaktır. Son heceler arasında ufak bir ses benzerliği, kāfiyenin varlığı için yeterlidir, *Deşildi-koşuldu ; Kuşlatmak-dişletmek-taşlatmak* gibi yarı ses benzerlikleri ile kāfiye teşkil olunabilir. Bâzan, kāfiyelerde *redif* usulüne de bağlı kalındığı görülür; yâni son cüzü' sâbit kalıp, kāfiye ondan önceki cüzü'lerde olur; bununla berâber arada bir – tabi'î bir tesadüf eseri olarak – bugünkü kāfiye telakkîsine göre de kāfiyeli sayılacak parçalara rast geliniyor; herhâlde, daha İslâmiyetten önce eski kavmî edebiyatımızın devamı sayabileceğimiz bâzı halk şiirlerinde, kāfiyenin bu eski telâkkisinin yaşadığını göreceğiz. Bu ilk devir şâirlerinde, şâirin büsbütün kolaylık elde etmesi için yarım-kāfiyeler, ekseriyetle fiil çekimlerinden vücûde getirilir" (*Türk Edebiyatı Tarihi*, dördüncü mebhas : İlk şiirler ve İlk Şâirler). *Dîvân-ı Hikmet*'teki bâzı şiirlerde, dördüncü mısra'ların sayısı hece bakımından diğer mısra'lardan bir eksik olduğu görülür. Biz, bu hususiyete en eski halk şiirlerimizde de rastlamaktayız.

arasında kâfiyeli olmakla berâber, bendlerdeki son mısra'ların, dâima ilk bendin sonuncu mısra'ı ile ayni kâfiyede olması da lâzımdır; birinci bend ekseriyetle diğer bendlerden farklı olup, birinci mısra' üçüncü ile, ikinci mısra' ise dördüncü ile kâfiyeli olur. İşte, görülüyor ki, çok az ve iptidâî olan bu nazım şekli, yabancı te'sirlerden tamâmiyle sıyrılmış ve millîdir. Her bend sonundaki mısra'ların ya aynen ya kâfiye bakımından tekrarı, onun, sonraları gelişme devirlerine âit eser gibi tek başına okunmak maksadiyle değil, dinî toplantılarda umumî sûrette inşâd olunmak için yazıldığını göstermektedir. Demek Ahmed Yesevî'nin eseri bu bakımdan da eski Halk Edebiyatı mahsûllerinden ayrılmıyor [39].

32. Yesevi, Mutasavvıf::

Hoca Ahmed Yesevî'nin ne zaman ve nasıl bir muhitte, ne gibi değişik te'sirler altında yetiştiğini, vücûde getirdiği tarîkatin esas vasıf-

[39] Bizim en eski halk şiirlerimizde kullanılan nazım şekilleri hakkında diğer bir eserimizde vermiş olduğumuz aşağıdaki bilgiler, tamâmiyle Hoca Ahmed Yesevî'nin *Hikmet*'lerine de uyar : "Büyük kahramanlar hakkında tanzim edilen *sagu*'lar, yâni mersiyeler, her biri yedi veyâ sekiz heceli dört mısra'dan mürekkep kıt'alarla ifade edilir. İlk kıt'anın bâzan dört mısra'ı birden, bâzan üçüncü mısra' dışında diğerleri kâfiyeli olur. Ondan sonraki kıt'aların ilk üç mısra'ı kendi arasında – yâni diğer kıt'alardan ayrı olarak – kâfiyelidir; ancak, kıt'alardan hepsi, dördüncü mısra'larında kâfiyenin ayni oluşu dolayısiyle bir bütün teşkil ederler. Eski kavmî Türk şiirinin şüphesiz zengin ve en kıymetli bir şeklini teşkil eden bu *sagu*'lar, umûmiyetle uzun olur. Türk şiirinin ilk şekillerinde başlıca iki nokta dikkate değer: Birincisi, şekillerin azlığı ve kat'îliğidir ki, bu, ilk devirlerde edebî şahsiyetlerin serbestçe inkişâfı mümkün olamamasından ve her şâirin mevcut şekillere âdeta dindârâne riâyete mecbur bulunmasından ileri gelir. İkincisi, mersiyeleri teşkil eden kıt'alarda dördüncü mısra'ın dâima kâfiyeli olmasıdır ki, bu da, mersiyelerin terennüm olunmak için yazıldığını ve dördüncü mısra'ların âdetâ bir *türkü* nakaratı teşkil ettiği için, tabi'î dâima ayni kâfiyeyi muhâfaza ettiğini gösterir (*Türk Edebiyatı Tarihi*, dördüncü mebhas : İlk Şiirler ve İlk Şâirler). Halk edebiyatının *koşma* ve *destan*'larından, sonraları Arap-Acem te'sirindeki klâsik edebiyatımıza da *murabba' : şarkı* şeklinde geçen bu nazım tarzı, tamâmiyle millîdir. Edebiyat ile mûsıkînin, yâni söz ile bestenin ayrılmadığı eski devirlerin kalıntısı olan bu şekilde, ilk üç mısra', besteleyen şâirin tek başına olarak inşâdına, dördüncü mısra' olan "nakarat" ise, bütün topluluğun birlikte, "koro hâlinde" tegannîsine mahsustur. *Cevâhirü'l-Ebrâr* yazarı, Ahmed Yesevî *Hikmet*'lerinin daha XVI. yüzyılda hususî bestelerle inşâd edildiğini söylediği gibi, biz de, bugün gerek Türkistan'da, Kırgız-Kazaklar arasında, gerek Volga-boyu Türkleri'nde *Dîvân-ı Hikmet*'e mahsus besteler olduğunu pek iyi biliyoruz. Osmanlı edebiyatındaki *ilâhî*'lerin ve halk arasında dinî bir kıymet kazanarak çok okunan birtakım halka âit eserlerin tıpkı böylece belli bestelere mâlik olduğunu kitabımızın *İkinci Bölü*'ünde tafsilâtiyle göreceğiz.

larını yukarıdaki bölümlerde açıkca anlatmıştık. Okuyucular, o açıklamaları bir def'a daha hatırlayacak olurlarsa, Ahmed Yesevî'ye ne dereceye kadar "mutasavvıf şâir" denilebileceğini ve ona verilecek bu ünvânın şümûl ve ihâta derecesini kolayca idrâk edebilirler. Hayatının ilk devrelerinden son senelerine kadar kuvvetli ve samimî bir tasavvuf hayatı yaşayan bu büyük Türk şeyhi, Arabça ve Farsça lisânlarındaki tasavvuf eserlerini anlayamayan Türkleri aydınlatma ve mürîdlerine tasavvufî hakikatleri takrir ve telkîn maksadıyle şiir yazıyordu. Bu bakımdan, onun şiirlerinde herşeyden önce "tasavvufî bir mâhiyet" bulunması pek tabiîdir. Yukarıda anlattığımız gibi (29. § *Dîvân-ı Hikmet*), esâsen Hoca Ahmed Yesevî'ye âit olmasa bile, şekil ve ruh cihetinden ona âit olanlardan farksız olacağına tabi'atiyle hükmettiğimiz *Dîvân-ı Hikmet*'in şöyle sathî sûrette bir tedkîki bile, bizi bu hususta yeter derecede aydınlatabilir. Çok basit bir hayâle mâlik ve bedi'iyâta hemen tamâmiyle yabancı olan bu mutasavvıf, sâir bütün mutasavvıflar gibi, dış âleme ve onun tezâhürlerine karşı kayıdsızdır; meşbu' olduğu âlem-i vahdet içinde, iki dünyayı nihâyet birer "haşhaş dânesi"ne benzetebilir[40]. Onu işgāl eden biricik şey, halkı irşâd ve doğru yola sevk düşüncesidir; tasvir ettiği dinî menkabeler, münâcâtlar, feryadlar, istiğfarlar hep bu yüksek düşünceyle yazılmıştır. Resûl-i Ekrem hakkında yazdığı çeşitli parçalarda, âhiret hâllerinden söz eden Hikmet'ler de, herkesi hidâyet yoluna dâvet ve kendisi de kusurlarından, günahlarından istiğfar eder. "Erenlerin sözünü dinlemek, *Kur'ân* ve *Hadîs* hükümlerine uymak, şerîatle tarîkati mezceylemek, boş dünyayı bırakmak, riyâzet ve mücâhede yoluna sapmak" onun en çok tavsıye ettiği şeylerdendir. O da sâir bütün mutasavvıflar gibi, bu dünya hâlinden şikâyet eder. Asıl erenlerin sözlerine bakılmadığını, nefs-i emmâreye herkesin esir olduğunu, çok samimî bir iç yanmasiyle anlatır. Hanefî

[40] Hemen bütün mutasavvıflarda bu teşbihe ve bu tarz diğer garip teşbihlere rastlanabilir. Meselâ Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin aşağıdaki parçalarında olduğu gibi :

بپیش دیده دو عالم چو دانه پیش خروس

*

چنین بود نظر پاك کبریا دیده

*

کار جهان بو زن دو خشخاش دانه کیر

mezhebinden olduğu için, İmâm A'zam ve başka imâmlar hakkında dâima tebcil ve medihlerde bulunur; hattâ, onun daha altı yaşında iken birtakım şer'î karışık mes'eleleri kerâmetle nasıl halledip bu ünvânı aldığı hakkında *Dīvân*'ında bir de uzun ve dikkate değer menkabe vardır. Bunlara karşılık, *Dīvân-ı Hikmet*'te –hattâ, meselâ Ferīdüddin 'Attār'-da olduğu derecede bile– şī'īliğe, veya herhangibir i'tizâl şekline delâlet edecek hiçbir şey yoktur [41]. Esâsen yukarıda da anlattığımız gibi, bu, onun hâkim fikirlerinden biridir; *Mansur kıssası*'ndan ve *Ene'l-Hak* sırrından en çok sözettiği, mollaların tarîkat sırlarını anlamadıklarını söylediği zamanlarda bile, yine belli bir noktadan ileri gitmez. Tarîkat yolunda zühd ve riyâzeti şiddetle ileri sürer. Hakikat mertebesine erişmek için zühd ve takvâ, riyâzet ve mücâhede elzemdir; Hak yoluna gitmek kolay değildir : Aşk yolu çok feyizli olmakla berâber, sonsuz müşkiller ile doludur; "Bu çok azaplı yollara girenin hâli haraptır, o

---

[41] Feridü'd-Dīn 'Attâr'ın *Pendnâme* gibi ilk ve meşhur eserlerinde hiç bir şekilde şî'îlik izleri yoktur; yalnız, hayatının son zamanlarında Hazret-i 'Alî adına yazdığı *Mazharü'l-Acâ'ib* adlı manzûmesinde Hazret-i 'Alî'yi ve Oniki-imâm'ı çok hararetli bir sûrette methettiği gibi, Mehdî aleyhdarlığına inandığını da açığa vurmaktan çekinmemişti. Bunun üzerine, Semerkand'dan *Rafz* suçu ile sürüldüğünü de, yukarıda söylemiştik (I. kısmın II. bölümündeki 28. nota bakınız). Ferīdüddin 'Attar bundan sonra Mekke'de yazdığı *Lisânü'l-Gayb* manzûmesinde bu vak'ayı anlattıktan sonra, şu mısra'ları yazmaktan çekinmiyor :

شيعهٔ پاكست عطار اى پسر — جنس اين شيعه بجان خود بخر
ماز فاروق التجا بر كنده ايم — پى ز نورين شما ببريده ايم
بو حنيفه را زدست بكذار تو — خود برو اندر پى كرار تو

(Mirzâ Muhammed b. Abdü'l-Vehhab Kazvīnî'nin Nicholson tarafından bastırılan *Tezkiretü'l-Evliyâ*'ya yazdığı mufassal mukaddimeden). *Dîvân-ı Hikmet*'in İstanbul baskısında Şah Hüseyin ve Şehr Bânû hakkında bâzı tebciller varsa da, bunlar hiçbir zaman şî'îliğe yorumlanabilecek birşey olmayıp, bütün İslâmlar arasında umûmîdir (s. 205); bununla berâber, bu küçük parçanın Hoca Ahmed Yesevî'ye âit olmayıp, sonradan yazılmış olması çok muhtemel bulunduğu gibi, esâsen Ahmed Yesevî'nin bile olsa, an'aneye göre, onun Hazret-i 'Alî neslinden olduğu da unutulmamalıdır. M. Hartmann, Bektâşî tarîkatinin Hoca Ahmed Yesevî ile ne bakımdan alâkalı olduğunu bilmediği için, Bektâşî an'anesindeki, "Ahmed Yesevî b. Muhammedü'l-Hanefî" yi büsbütün başka bir şahıs sanıyor (*Berlin Şark Dilleri Semineri neşriyatı*, c. V., s. 133); hâlbuki yukarıda verilen îzahlar, bunun tamâmıyle yanlışlığını ve Ahmed Yesevî menkabesinin Anadolu'daki yayılış şeklinin esâsı olan Orta-Asya'daki şeklinde bile, onun Hazret-i 'Alî evlâdından sayıldığını kesin sûrette göstermektedir.

yollarda nekadar âşık toprak oldu... [42]". "Âşık olmak için, mahabbet bağına girmelidir; fakat onun için de daha önceden nefsi öldürmek lâzımdır; hâlbuki bütün bu uzun azaplara, bu büyük felâketlere katlanmalıdır ki, bu mümkün olsun. Aşk incisini bulmak isteyen, bir katraya kanaat etmelidir. Aşk ateşine yanan hakikî âşıkların rengi uçar; kendisi hayran, gönlü vîran, gözleri yaşlarla âdeta pür-tûfan olur. Esasen Resûl-i Ekrem "الدنیا جیفة و طالبها کلاب" buyurmuştur. Hakikî âşıklar candan geçip cânâna, Hak visâline tâlip olanlardır. Ey Hoca Ahmed, dâima Hakk'ı yâdet ve ağla. Sabah akşam namaz kıl, oruç tut ki, murâdına eresin...". Hoca'nın ekser *Hikmet*'lerinde mevcut olan bu mânada riyâzet ve mücâhede, dünya işlerinde her şeyden el çekmenin lüzumunu gösterir. Esâsen mutasavvıflarca "یا ایها الذین امنوا اتقوا الله" *Âyet-i celîle*'sinin mefhumu budur; böyle olmayınca da insan kalbi *nazar-gâh-i ilâhî* olamaz [43]; bununla berâber, Ahmed Yesevî bütün o meşakkatlardan sonra, "vahdet şarâbını içip Hak'dan sebk (ders) aldığını, *Ene'l-Hak* sırrına vâkıf olduğunu" anlatmakta ise de, yine keşf-i râz etmiyor [44].

---

[42] *Dîvân-ı Hikmet.* Buradaki aşktan maksat, tabî'î aşk-ı mecâzî değil, "Aşku'llāh", yâni "aşk-ı hakikî" dir. *'Adem*'den kurtulmak ve rûh-i insânîyi asıl mahall-i hubûtuna irca' ve i'lâ edebilmek, ancak *aşk* ile kābildir. « المجاز قنطرة الحقیقة » sözüne göre, hakikî aşka erişmek, ancak marâzî aşk yolu ile mümkün olduğu için, birtakım mutasavvıfların "mehâsin-i suveriyye'ye olan şiddetli alâkaları, işte sırf bundan dolayıdır; ancak, beşerî aşkı, İlâhî aşk'a eriştiren bu uzun ve kıldan ince köprü çok tehlikelidir; bu yolda beşerî ihtiraslar girdâbına düşüp boğulanlar pek çoktur; fakat bir def'a da bu köprü geçilince, artık 'adem ortadan kalkar, silinir; âşık her şeyde Hüsn-i İlâhî'yi görür. İşte, bizim halk mutasavvıflarının "Hak ile Hak olmak" dedikleri budur. Hakikî âşıkların sonsuz feryadları, rûhun masdar-ı aslîsi olan ulûhiyete şiddetli arzularından ileri gelir. «مرغ دلم می طپید هیچ سکونی نداشت • مسکن اصلیش دید یافت در و ساکنی» meşhur beytinin şâiri Hazret-i Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'ini dolduran te'sirli feryadlar, ekseriya şer'in zevâhiriyle tatbîkı hemen hemen kābil görünmeyen birçok geniş ve açık telâkkîler, hep böyle çılgın, hudutsuz, İlâhî bir aşkın mahsûlüdür; hâlbuki Hoca Ahmed Yesevî'de bu gibi feryadlar hemen hemen yok denecek derecede az ve kuvvetsizdir.

[43] Hazret-i Mevlânâ, bu tasavvufî hakikati şu sûretle tasvir eyler :

آن دلی کو عاشق مالست و جاه — یا زبون این کل و آب سیاه
یا خیالاتی که در ظلمات او — میپر ستد شان برای کفت و کو
دل نباشد غیر آن دریای نور — دل نظرکاه خداونکاه کور

[44] Büyük mutasavvıflara göre, avâm, vahdet hakikatlerini anlayamaz; havassa mahsus olan hakikatler hiçbir sûretle onlara açılamaz. Mutasavvıflar, "birşeyi muhatap-

ların anlayabileceği sûrette nakil ve ihbâr ediniz, zirâ onların Allāh ve Resûl'e kizb eylemelerini arzu etmezsiniz" (Hazret-i Alî'den naklen *Buhârî*'de) ve "senin bir kavme akılları ermeyecek vechile birşeyi nakil ve ihbârın, onların bâzıları hakkında fitnedir." (İbn Asâkir'e nisbetle İbn Abbas'tan naklen *Câmi'ü's-Sagîr*'de) *Hadîs-i şerif*'lerinden gāfil değillerdir. Kādî Yunus Abdü'l-Mâlikî, bu hususta diyor ki : "Bir velîden" سبحانی yâhut انا الحق veyâ انا هو gibi ta'birler işittikte, bundan enâniyyet tevehhümünde bulunma; zirâ bu kaziyyede mahmûlü kendi nefsine isbat etmiyor; belki kendisinden ihbar ettiği enâniyyet, enâniyyet-i Hak'tır. Enâniyyet-i 'abd ise, buna kāilin şuüru yoktur; zirâ enaniyyet-i mezkûrenin sûreti zihinde ve dâire-i *Hüsn*'de mevcut değildir. Bu hâlde meş'ûru'n-bih olmayan birşey nasıl ihbar edilebilir? Lisânından sâdır olan şu nutk haberi ise Zât-ı Ecell ve A'lâ'sından muhbir olarak her şeyi intak buyuran Cenâb-ı Hakk'ın Sun'-ı İlâhî'sidir (*Hüccetü'l-İslâm*, s. 334-345). İbn Haldun, meşhur *Mukaddime*'sinde kendine vecd ve hâl gelmiyerek kendi *Hüsn*'de hâzır iken tekellüm eylediği cihetle fukahâ ve ekâbir-i mutasavvıfanın Hallâc'ın katline fetvâ verdiklerini yazıyor (*İbn Haldun Tercemesi*, Kitâb-ı evvel, fasl-ı sâdis, s. 96). Buradaki ekâbir-i mutasavvıfa'dan maksat, anlaşılıyor ki Cüneyd Bagdâdî'nin buna fetvâ verdiği rivâyetine dayanır; hakikaten, Cüneyd Bağdâdî, onun hatâ yoluna saptığını daha evvelce kendisine ihtâr etmiş ve an'aneye göre, onun i'dâmı hakkındaki fetvâyı kendisine de imzâlatmak istedikleri zaman, bu imzâyı ancak ulemâ kıyafeti altında medresede atmıştır (*Tezkirat al-avliya*, nşr. R.A. Nicholson, London, 1905, II., s. 12 ve 137); bununla berâber Hazret-i Mevlânâ :

چون قلم در دست غداری بود — بیکمان منصور برداری بود
چون سفیهانراست این کار و کیا — لازم آمد یقتلون الانبیا

mısra'ları ile buna inanmadığını gösterdiği gibi, ayrıca da şu sûretle "Hallāc hakkında takdirlerini serdediyor ki, Kādî Yunus Abdü'l-Mâlikî'nin ifadesiyle ayni mânadadır :

آن انا گفت و زخود برباد شد — و این انا گفت و زخود آزاد شد
این انا هو بود در سرای فضول — ز اتحاد نور نه از راه حلول

Hakikaten, bütün büyük sûfîlerin hepsi Hallāc'ın şânının azametine şâhiddirler. Ünlü mutasavvıf Şeyh Şiblî, "Hallāc ile ben ayni şeydik; fakat bana divânelik isnâd ettiler, o sâyede kurtuldum; âkıl olması onu helâk etti" diyor. Yine Şeyh Şiblî'den nakledilen diğer bir rivâyete göre, Hallāc'ın başına gelen çok büyük felâket, sırf sırr-ı Hakk'ı başkalarına açmasından dolayıdır (*Tezkiretü'l-Evliyâ*, c. II., s. 136, 145). Bunun gibi, *Faslü'l-Hitâb*'ta Hallāc'ın neye bu âkıbete uğradığına dâir de ayrıca dikkate değer bir menkabe mevcuttur. Hâl tercemesi İbn Hallikân'da da mevcut olan (c. I., s. 183) bu büyük mutasavvıfın menkabeleri İslâm âleminde pek tanınmış ve halk arasında yayıldığı cihetle, adına ayrıca eserler de yazılmıştır ki, eski Osmanlı şâirlerinden Mürîdî'nin *Hallâc-Nâme*'si de bunlardandır. Hallāc'ın tasavvuftaki fikir ve akîdelerini daha iyi anlamak isteyenler *Kitâbü't-Tavâsîn*'e baş vurabilirler (L. Massignon, *Kitab Al-Tawâsin*, P. Geuthner, Paris 1913). Tûr-ı Sînâ vâkıasına telmihle, روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی diyen Şeyh Mahmud Şebisterî, bu «انا الحق» mes'elesi hakkında "*Gülşen-i Raz*'da yeter derecede tafsilât veriyor :

Dîvân-ı Hikmet'te bu mâna ve mevzûda birçok manzûmelerden başka, Hoca Ahmed'in hayatına âit birtakım de *Hikmet*'ler vardır. Hayatının mühim hâdiselerini, Hazret-i Hızr'a nasıl arkadaş olduğunu, Arslan Baba'dan ne sûretle feyiz aldığını, daha küçüklüğündenberi *Aşk-ı İlâhî*'ye nasıl tutulduğunu basit ve san'atsız lisânı ile anlatan bu Türk şeyhi, uzun müddet Horasan'da, Şam ve Irak'ta dolaşıp gelip kaldığını, sonra Arslan Baba'yı arzulayıp Türkistan'a, öz şehrine geldiğini ve orada ölmek istediğini söylerken, vatanından büyük bir mahabbet ve harâretle bahseder; "doğduğum o mübârek Türkistan'dan, bağrıma taş bağlayıp çıktım." der. Hoca Yûsuf Hemdânî, nasıl Hemdân'ı hatırladığı zaman müteessir oluyorsa, Ahmed Yesevî de tıpkı şeyhi gibi, vatanına karşı büyük bir incizap besliyordu. Yine *Dîvân*'da, altmışüç yaşına kadar çeşitli devrelerden geçtikten, sülûkta muhtelif makamlara erdikten sonra, artık kendisinin mürîdleri nazarında büyük bir sultan olduğunu gördüğü ve bu hâli *nefs-i emmâre*'nin telkînlerine atf ile, yer altına yâni çillehâneye girerek halktan tecerrüdle *Hikmet*'lerini yazdığı açıkca anlatılır.

Dîvân-ı Hikmet'teki manzûmelerin mâhiyetini gösteren şu açıklamalardan sonra, Ahmed Yesevî'ye "mutasavvıf şâir" demek ne dereceye kadar uygun olacağını biraz düşünebiliriz. Ahmed Yesevî, ruhlarından kopup gelen samimî feryadları zapt ve tesbit ederek onların şer'î hükümler zevâhiriyle te'lîfi mümkün olup olmadığını düşünmeyen âşık mutasavvıflardan sayılamaz. O, bunun aksine olarak, hitâbettiği topluluğun fikir seviyesini ve ruh hâllerini tamâmiyle gözönüne almış ve onlara tasavvufî felsefenin anlayamayacakları inceliklerini değil, daha çok şer'î ve ahlâkî birtakım mes'eleleri öğüt verici bir emir şeklinde

---

انالحق کشف اسرارست مطلق
همه ذرات عالم همچو منصور
درین تسبیح و تهلیلند دایم
اگر خواهی که بر تو گردد آسان
چو کردی خویشتن را پنبه کاری
بر آور پنبهٔ پندارت از گوش
ندا می آید از حق بر دوامت
در آدر وادئ ایمن که نا گاه
بدان کس را که اندر دل شکی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز

بجز حق چیست تا گوید انا الحق
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
بدین معنی همه باشند قایم
و ان من شیٔ را یکره فرو خوان
توهم حلاج وار این دم بر آری
ندای واحد قهار بنیوش
چرا گشتی تو موقوف قیامت
درختی گویدت انی انا الله
یقین داند که هستی جز یکی نیست
که در وحدت نباشد هیچ تمیز

teblig ederek, uhrevî saâdet için mutlakā onlara bağlı kalma lüzumunu anlatmağa çalışmıştır. Dört Halîfe hakkındaki uzun medhiyeleri, dervişleri tarîkate teşvik yollu zâhidâne mev'ızeleri, âhir-zaman fenâlıklarından şikâyetleri bize Ahmed Yesevî'yi hakikî bir "mutasavvıf şâir" olarak tanıtamaz; "yetmişiki millete bir göz ile bakmayan; halka müderris olsa, hakikatte âsîdir" diyen Yunus Emre'nin bu geniş telâkkîsini, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Panteist* felsefesini hatırlatan şeyler *Dîvân-ı Hikmet*'te hiçbir sûrettle yer bulamamıştır[45]. İşte bu bakımdan

[45] Batı Türkleri'nin büyük halk mutasavvıfı Yunus Emre ile Hoca Ahmed Yesevî arasındaki farkları anlamak için kitabımızın II. Bölümüne bakınız. Celâleddin Rûmî'de, "Nev-Eflatûnîye" tasavvufunun te'siriyle Panteizm'e doğru büyük ve kuvvetli bir temâyül mevcuttur. Çok yüksek ve çok âteşîn bir aşk ile meczup ve kararsız feryadlar çıkaran bu mutasavvıf-şâir'in *Dîvân-i Semsü'l-Hakâyık*'ı, bu ilham şeklinin ne yüksek ve İlâhî mahsûller vücûde getirdiğine en güzel ve kıymetli bir delildir ki, onu tasavvuf edebiyatının başlıca şâhikalarından saymakta bütün zevk ve tedkik sâhipleri birliktir. Meselâ, Osmanlı şâirlerine dâimî bir mevzû teşkil etmiş olan *Bezm-i Elest* kinâyesi hakkında Mevlânâ'nın şu mısra'ları çok mânalı ve şâirânedir :

پیش ازان کاندر جهان باغ و رز و انکور بود
از شراب لایزالی جان ما مخمور بود

ما ببغداد ازل لاف انا الحق میزدیم
پیش ازان کاین دار و کیرو نکتهٔ منصور بود

پیش ازان کاین نقش دل بر آب و کل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود

Hakikaten, Ezel Bağdadı'nda Mansûr gibi "Ene'l-Hak" tan dem vurduğunu açıkça söyleyen Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'de en samimî bir vecd ve galeyan ile tasavvuf hakikatlerini i'lân ve ifşâdan çekinmemiştir.

مرد خدا زان سوی کفرست و دین　　　مرد خدا را چه خطا و صواب

diyen Mevlânâ, çok canlı gazellerinde sûfîyâne meşrebini açıkca gösteriyor :

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست　　　ما بفلك میرویم عزم تماشا کراست
ما بفلك بوده ایم یار ملك بوده ایم　　　باز همانجا رویم خواجه که آن شهر ماست
خود ز فلك برتریم وز ملك افزونتریم　　　زین دو چرا نکذریم منزل ما کبریاست
عالم خاك از کجا کوهر پاك از کجا　　　کرچه فرود آمدیم بازدویم این چه جاست

Mesnevî'ye gelince, bu daha ziyâde öğretici mâhiyette bir eserdir (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî hakkında kitabımızın İkinci Kısmı'na bakınız).

Dîvân-ı Hikmet derin ve şâirane bir tasavvuf eseri olmaktan çok, dinî ve ahlâkî va'z ve hikâyelerden, tarîkat usûlüne ve sülûk âdâbına dâir *öğretici (didactique)* manzûmelerden mürekkep basit bir eser, Ahmed Yesevî de tasavvuf fikri ile dolu, fakat buna rağmen hakikî bir şâirlik kābiliyetinden, yâni *lirisme*'den mahrum kuru bir *ahlâkçı (moraliste)*'dır.

Ahmed Yesevî'yi İran'ın çeşitli kābiliyet ve isti'datta mutasavvıf - ahlâkçı şâirleri ile karşılaştıracak olursak, bu hususta daha vâzıh ve muayyen bir fikir edinebiliriz. *Dîvân-ı Hikmet*'in yazıldığı XII. yüzyılda İran'ın o muhteşem tasavvufî edebiyatı henüz yeniden yeniye teşekkül etmek üzre bulunuyordu; Firdevsî ile en yüksek derecesini bulan *Dâstânî* edebiyattan sonra, tasavvufî-ahlâkî edebiyatın gelişme ve yükselişine sıra gelmişti. O zamana kadar yetişen mutasavvıflar arasında arada bir ufak tefek rubâ'îler, gazeller yazan adamlar yok değildi; Hicrî 440 (M. 1048-49)'da seksen yaşını geçmiş iken ölen meşhur mutasavvıf Şeyh Ebû Sa'îd b. Ebi'l-Hayr –ki İbn Sînâ ile daha ilk konuşmalarında biribirini takdirleri meşhurdur– cidden yüksek ve samimî bir tasavvuf hissi ile çok güzel rubâ'îler söylüyordu. Meşhur,

تا روی ترا بدیدم ای شمع   نه کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون باتو بدم مجاز من جمله نماز   چون بی تو بدم نماز من جمله مجاز

rubâ'îsinin söyleyicisi olan bu büyük mutasavvıfın şiirlerinde az-çok mübhem bir Panteizm zevkı, serbest ve samimî bir aşk telâkkîsi, hulâsa, İlâhî bir nefes vardı[46]. Bâzı rubâîlerine sonraki mutasavvıflar tara-

[46] J. Darmesteter, bu hususta dikkati çeken şu görüşü yürütüyor : "Bağdad'da hâkim olan Ehl-i sünnet i'tikatları, İran'ın esâtirî ve felsefî temâyüllerini hiç hoşnud etmiyordu. Halkta bu İslâmiyet şekli pek çabuk değişti : Hazret-i Alî'nin kahraman şahsiyeti etrafında toplanan halk mitolojisi, İslâmiyet'e girdi ve bundan doğan şî'îlik iki ana dinin süflî unsurlarını, yâni Eski-İran'ın esâtirî ifrat ve garâbetiyle İslâmiyet'in dogmatik 'adem-i tesâmuhunu alarak, İran'ın mânevî düşüşü için bir âmil oldu. Halk kendi hesâbına bundan memnundu; lâkin seçkin ruhlar için bu yetmiyordu. Onların bir kısmı ilim ve îmansızlık sebebiyle, diğerleri de tasavvuf vâsıtasiyle o dar dâireden çıktılar. Bu iki ters cereyâm, Firdevsî zamanında iki şâir temsil eder: Biri Hekîm ibn Sînâ, diğeri Derviş Ebû Sa'îd... Ebû Sa'îd'in Panteizm'i, sonraki şâirlerde mevcut kat'iyyet ve vuzûhu hâiz değildir ve işte bunun için o, büyük bir şâirdir. Hads-i tasavvufî, onun için, takipçileri nazarında olduğu gibi, belli ve değişmez bir akîde, üstaddan alınmış bir an'ane, nazma sokulacak bir madde değildir. O, bunu ortaya çıkardı; kan ve göz yaşıyle, rûhunda mevcut elemler, şübheler, tenâkuzlarla besledi" (J. Darmesteter, *Les origines de la Poésie Parsane*, Paris. 1887, s. 59-60, 81-82). Darmesteter'in eserinde

fından sayısız şerhler yazılmış olmasına rağmen[47], Şeyh Ebû Sa'īd, umûmiyetle, bir şâirden daha fazla bir mutasavvıf sıfatiyle tanınmıştı. Bu sebeple, ilhâmını doğrudan doğruya tasavvufî telâkkîlerden alan büyük şâirler daha gelmemişti diyebiliriz.

XII. yüzyıl, Hakîm Senâ'î ve Ferīdüddin 'Attâr ile İran edebiyatında büyük mutasavvıflar devrini açtı; sonraları Sa'dî, Celâlüddîn Rûmî, Câmî ve daha bu gibi birçok şâirler, o devri sürdürdüler. Ahmed Yesevî'nin âdetâ çağdaşları demek olan Hakîm Senâ'î (ölümü : H. 545 / M. 1150-51) ve Ferīdüddin 'Attâr'ın tasavvufî-ahlâkî eserlerini görüp de onlardan mütessir olduğunu biz hiç zannetmiyoruz[48]; çünkü,

---

açıkca söylenmemesine rağmen, biz bu fikri ondan en az çeyrek asır önce Gobineau'da görüyoruz (*Orta-Asya'da Dinler ve Felsefeler*, s. 79). İbn Sīnâ'nın lirik şiirleri hakkında şarkiyatçı Carra de Vaux'nun eserine bakınız (*İbn Sînâ*, s. 155).

[47] *Nefahâtü'l-Üns* tercemesi (s. 344). Bu şeyh hakkında ayrıca *'Attâr Tezkiresi*'ne (c. II., s. 322-337 ve *Nâme-i Dânişverân*'a (c. I., s. 608-615) bakınız. Ebû Sa'īd'in rubâ'îlerine ayrı ayrı birtakım husûsiyetler isnâd olunur; onlar arasında, bir mürşid-i kâmil bulmak, günahlarını ödetmek, hastalıktan kurtulmak, yağmur yağdırmak, rızk çoğaltmak v. d. çeşitli maksatların husulü için okunan belli birtakım rubâ'îler vardır (1301'de İstanbul'da Hoca Abdullāh Ansârî *Münâcât*'ı ile birlikte basılmış *Rubâ'iyât* mecmuasına bakınız, s. 49-54).

[48] Hakîm Senâ'î, bir müddet Hoca Yûsuf Hemedânî tekkesinde bulunmuş ve ömrünün sonlarında *Tevhid* ve *Maârif* ve *Hakâyık*'tan başka birşey söylememiştir. *Hadîkatü'l-Hakîka* adlı kitabını, Gazne âlimleri şer'î hükümlere aykırı bularak Bağdad'a kadar göndermişlerse de, oradaki âlimler i'tirâza değer hiçbir cihet görmemişlerdir. Mevlânâ'nın

عطار روح بود و سنائی دو چشم او　　　ما از پی سنائی و عطار آمدیم

beyti ile kudretini tebcîl ettiği bu büyük şâirin eserlerinin mâhiyetini Devletşâh da şu sûretle anlatıyor : «دیوان حکیم سنائی سی هزار بیت زیاده است مجموع حقایق و معارف و ترك دنیا و مذمت این خاکدان تحریص تمام میکند.» (*Devletşah Tezkiresi*, nşr. Browne s. 95-99). Bundan daha büyük bir şöhrete mâlik olan Ferīdüddin 'Attâr'a gelince, tarihî kaynaklar onun ölüm tarihini biribirinden epeyi farklı bir sûrette gösteriyorlarsa da, Muhammed b. Abdü'l-Vehhab Kazvīnī, herhâlde H. 617 (M. 1220-21) senesine kadar yaşadığını haklı olarak iddia ediyor (*Tezkiretü'l-Evliyâ* mukaddimesi, .). Sûfiyâne hayatı hakkında epeyi geniş bilgiye mâlik olduğumuz bu büyük şâiri Devletşah: «در نهایت کمال بحری بود زاخر و همت او مصروف بود برنفی خاطر، در گوشهٔ نشسته و در بر روی غیر بسته، هزاران ابکار اسرار در خلوت سرای او جلوه ساز بودند و در شبستان او عروسان حقایق و دقایق محرم راز.» (s. 188) tarzında harâretle takdir etmektedir. Herhâlde zamanlarını gözönüne alacak olursak, Ahmed Yesevî'nin, Ebû Sa'īd gibi eski mutasav-

onun *Hikmet*'leri ile, bu büyük Acem şâirlerinin sûfîyâne eserleri arasında –halkı tarîkate, terk-i dünyaya tevşik gibi hususlarda tabiî bir iştirâktan başka– şekil ve edâca hiçbir bağlantı bulunamaz. Hakîm Senâ'î ve 'Attâr sâdece mutasavvıf değil, ayni zamanda birer büyük şâirdiler. İşlenmiş bir lisâna, zengin bir hayâle mâlik bulunuyorlardı; hâlbuki Ahmed Yesevî büyük bir şâir değil, sâdece bir mutasavvıftı ve kendisiyle çağdaş Acem şâirleri gibi tasavvufun bütün inceliklerini anlayacak, hazırlanmış bir çevreye değil, basit ve iptidâî bir halka hitap mecbûriyetinde idi; bununla berâber Hakîm Senâ'î ve Ferîdüddin 'Attâr da, bütün san'at kudretlerine rağmen, tam bir mutasavvıf şâir sayılamazlar; eserlerinin kıymetini ve mutasavvıflar arasındaki ehemmiyetini inkâr mümkün olmamakla berâber, diğer taraftan, Mevlânâ'daki *Panteizm*'e yükselemediklerini de i'tiraf etmeliyiz[49]. *Pend-Nâme*'-

vıfların şiirlerine âşinâ olsa bile, ne Hakîm Senâ'î'den, ne de bilhassa Ferîdüddin 'Attâr'dan müteessir olmadığını kesinlikle iddia edebiliriz.

Hakîm Senâ'î'nin vefatı Devletşah'a dayanılarak 576 gösterilmişse de doğru değildir. Hüseyin Dâniş Bey, *Ser-Âmedân-ı Suhan*'da Senâ'î'nin, Yûsuf Hemedânî'ye arz-ı irâdet eylediğini ve vefatının bir rivâyete göre 576, başka bir rivayete göre de 690 olduğunu söylüyorsa da (s. 219), yanlıştır. Bu mutasavvıf şâirin bir müddet Yûsuf Hemedânî hanekâhında bulunduğunu söylemiştik. Prof. Nicholson *Ethé-Katalogu*'na, Ouseley'in eserine, *Nefahât*'a istinâden bu vefat tarihini 545'e kadar indiriyor (*Müntehabât-ı Dîvân-ı Şems Tebrîz*, s. 259). *Encyclopaedia Britannica*'daki *Senâ'î* maddesinde bu hususta uzun tafsilât vardır.

[49] Gerek Hakîm Senâ'î'nin, gerek Ferîdü'd-Dîn 'Attâr'ın eserleri halka ahlâk ve tasavvuf âdâbını öğretmek maksadiyle kaleme alınmış öğretici mâhiyette mahsullerdir. Tasavvuf akîdelerini timsâlî bir sûrette anlatmak bakımından 'Attâr'ın en tanınmış eseri olan ve Garcin de Tassy tarafından sûfiyye akîdelerinin en mühim âbidelerinden biri sayılarak uzun uzun terceme ve şerh ve izah edilen (*La poésie philosophique et religieuse chez les persans*, Paris, 1860, s. 6) meşhur *Mantıku't-Tayr* manzûmesinde ancak en mutlak Panteizm akîdelerine göre tefsiri mümkün birtakım nâdir cihetler varsa da, yalnız bunlar onu bir "Panteist mutasavvıf şâir" saymamıza yeter değildir (Carra de Vaux'nun *Gazâlî* adlı eserinde Acem mutasavvıf şâirleri'inden bahseden onuncu fasıl, s. 289). Eski Acem şâirlerinin en çok eser verenlerinden sayabileceğimiz 'Attâr'ın,

ای روی نهفته بباز ار آمده — خلق بدین طلسم کرفتار آمده
یك پرتواو فكنده جهان كشته پرچراغ — یك تخم كشته این همه در بار آمده

gibi mutasavvıfâne şiirleri çoksa da, Mevlânâ'daki İlâhî vecd ve galeyânı, o harâretli Panteizm'i onda bulmak imkânsızdır. Seyyid 'İzzüddin Âmilî bu mutasavvıfâne kasidelere birçok şerhler yazmıştır (*Devletşah*, s. 190); bununla berâber *Pend-Nâme* ve *Mantıku't-Tayr* şâirini, tıpkı Sa'dî gibi bir ahlâkçı saymak daha doğrudur. Carra de Vaux,

sinde –tıpkı Sa'dî gibi– bir ahlâkçı olan Ferîdüddin 'Attâr, meşhur *Mantıku't-Tayr*'ı ile dahi yine bir ahlâkçı şâir sayılabilir; çünkü bu eser, en ziyâde, bir *ahlâk-ı sûfiyye* mecmuasıdır. Senâ'î'nin eserleriyle 'Attâr'ın diğer muhtelif eserleri hakkında da bu fikirler uygun düşer; ancak, ahlâkçı olmak bakımından da, bunların yine Ahmed Yesevî'ye üstün oldukları ve ona göre çok muntazam bir tasavvufî ahlâk sistemi neşr ve telkîn ettikleri unutulmamalıdır; bununla berâber, Ahmed Yesevî tarafından yayılan ve telkin edilen tasavvufî ahlâk sisteminin uygunsuzluğu, kendisinin o husustaki telkînlerinin za'fından ileri gelmiyordu. İyi bir san'atkâr olmamasından başka, hitabettiği topluluğun basitlik ve iptidâîliği de düşünülürse, bu husustaki özrü tamâmiyle anlaşılır. Yoksa Ahmed Yesevî esâsen o devrin bütün sûfîyâne telâkkîsini tamâmiyle kavramış mühim bir şahsiyetti. Tasavvufî hakikatleri, ancak muhâtaplarının kābiliyet ve idrâki derecesinde ifşâ lüzumuna tamâmiyle inandığı için, telkînlerini, hattâ *Mantıku't-Tayr*'da olduğu nisbette bile *panteizm*'e yaklaştırmaktan sakınmıştır [50].

bu iki şairi de birer ahlâkçı saymak lâzım geldiğini, *Mantıku't-Tayr*'ın bile sûfîliğin esâsî akîdelerini öğreten didaktik bir eser olduğunu söylüyor ki (*Gazâlî*, F. Alcan, 1902, s. 281, 283), bizim görüşümüze tamâmiyle uygundur. Sa'dî'nin ise, bir mutasavvıf şâir değil, büyük bir ahlâkçı olduğu herkesin birleştiği bir mes'eledir (Carra de Vaux, *aynı eser*). *Bûstân*'ı Fransızcaya terceme eden Barbier de Meynard, Sa'dî'nin tasavvufa pek fazla temâyülü olmayıp, ancak zamanının umûmî temâyülüne göre eserlerine biraz tasavvuf rengi vermeğe mecbur olduğunu, onun hiçbir zaman Mevlânâ ile ve hattâ Hâfız Şîrâzî ile kıyaslanacak bir mutasavvıf şâir olmadığını, Sa'dî'nin Müslüman-Doğu'da yetişen en sevimli ve en insânî bir ahlâkçı gibi telâkkî olunması lâzım geldiğini söylüyor ki, cidden pek doğru bir görüştür (*Bûstân tercemesi* mukaddimesi, s. 26. - *İran'da Şiir*, s. 47).

[50] *Dîvân-ı Hikmet*'teki eserler arasında nisbeten en geniş ve serbest bir tasavvuf telâkkîsî gösteren parça, bu gün elimizde bulunan basılı nüshalarda değil, *Cevâhirü'l-Ebrâr*'da mevcut olması bakımından Hoca Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen en eski şiir parçası olmak üzre tammağa mecbur bulunduğumuz bir parçadır ki – istinsah esnâsında lisânı pek çok bozulmuş olmakla berâber – aynen naklediyoruz :

خالقمی ایسرّم دون کون جهان ایچنده　　　درت بانندن یولندم کون و مکان ایچنده
درتدن یتّی که یتیم طقوزی بر بر اتم　　　ایکی‌دن اونه یتدم چرخ کیوان ایچنده
اوچیوز آلتمش صو کچدم درتیوز قرق درت طاغ آشدم　　　وحدت شرابن ایچدم دوشدم میدان ایچنده
چونکی دوشدم میدانه میدانی طولو بولدم　　　یوزبیك عارف کوردم بارجه جولان ایچنده
مین آلرده یورودم ایسته جوکوم نی صوردم　　　بارجه ایتور سینده دور قالدم حیران ایچنده
اوزمی درده قودم چومدم تنکیز ایچنده　　　دری صدفده کوردم کوهرنی کان ایچنده
مسکین خواجه احمد جانی هم کوهر درهم کانی　　　بارجه آنك مکانی اول لامکان ایچنده

Dîvân-ı Hikmet'i ondan önce yâhut biraz sonra yazılmış olan öğretici mâhiyette diğer meşhur Türk eserleriyle karşılaştıracak olursak, onunla, meselâ *Kutadgubilig* arasında –ahlâk telâkkîleri bakımından oldukça büyük bir fark görürüz. *Kutadgubilig*, daha ziyâde sosyal ahlâk cihetine ehemmiyet vermek i'tibâriyle, biraz Acemlerin *Siyâsetnâme*'leri mâhiyetinde bir eser olduğu hâlde, *Dîvân-ı Hikmet* bir tasavvufî ferdî ahlâk mecmuasıdır. En çok 'Attâr'ın *Pend-Nâme*'sini hatırlatan *Atabet'ül-Hakāyık*'a gelince, bunda hattâ *Pend-Nâme*'de olduğu kadar bile bir tasavvufî mâna yoktur; sabır ve kanâatin iyiliği, dünyanın âhiret için bir ekip biçme yeri olmaktan fazla bir kıymeti bulunmadığı, hasisliğin, gevezeliğin, mizâhın, fenâlarla dostluğun, hırs ve tama'ın birçok korkunç neticeleri, dünyanın fenâlar ve fânalıklarla dolduğu çok kuru bir ifâde ile anlatılır. Dâima *Âyet* ve *Hadîs*'e bağlı olan şâir, bütün mutasavvıflar tarafından en samimî ve harâretli tebcillere mazhar olan *harâbat*'a [51], mecâzî bir mâna vermeğe hiç lüzum görmeyerek, mescitler boşaldığı hâlde harâbat'ın dolduğunu derin bir iç acısıyle anlatır. Onun bütün bu ahlâkî telâkkîlerinde uzaktan uzağa bir tasavvuf te'siri gös-

[51] Meşhur büyük eserinde sûfiyye akîdelerini pek güzel hulâsa eden Gibb diyor ki, "Eski mutasavvıf şâirler, ıstılah ta'birlerini, zamânede terâne-perdâz-ı aşk ve şarab olan şâirlerin cârî ve mu'teber bulunan üslûb-i ifâdesinden almışlar ve bu yolda istishâb ettikleri muktebesâta birer mâna-yi tasavvufî dercederek, timsâlî bir nevi' lisân terkip ve binâ etmişlerdir. O dile göre, meselâ *şarap* sözü *aşk-ı sûfiyâne*'yi îmâ eder. Meyhâneci, yâni *mugân* mürşidi, meyhâne yâni *harâbât* öğrenilen yeri yâni Hankāh-ı irşâdı ifade ettiği gibi, *mahbub* da *Zât-i Bâri* ve *âşık* insan yerine kāimdir" (*Eş'âr-i Osmânîye Tarihi* tercemesi, c. I., s. 29) *Gülşen-i Râz* şâiri mutasavvıfların "Harâbât" ını şu beyitlerle anlatıyor;

خراباتی شدن از خود رهایست خودی کفرست اکر خود پارسایست
خرابات از جهان بی مثالیست مقام عاشقانرا لا ابالیست
خرابات آشیان مرغ جانست خرابات آستان لا مکانیست

Mevlânâ'nın

هرنك بجاعت شو تا لذت جان بینی در کوی خرابات آتا درد کشانی بینی

ve Hâfız'ın,

قدم منه بخرابات جز بشرط أدب که ساکنان درش محرمان پادشهند

beytinde kasdettikleri *harâbât*, işte budur. Mutasavvıfların *harâbât*'ını ale'l'âde şâirlerin harâbâtiyle karıştırmamalıdır (Fazla tafsilât için *Harâbât* adlı makālemize bakınız : *Yeni Mecmua*, sayı 10).

teren başlıca cihet, fânî dünyaya rağbet etmemek ve kazâya rızâ noktalarıdır ki, bunların ancak tam bir tasavvuf sisteminden doğabileceğini îzaha bile lüzum yoktur [52]. İşte, görülüyor ki, *Dîvân-ı Hikmet*'in öğrettiği ve telkîn ettiği tasavvufî ahlâk ile, *Kutadgubilig* ve *Atabet'ül-Hakāyık* arasında apaçık bir alâka ve benzerlik mevcut değildir. Ahmed Yesevî, kendisinden önce yazılmış olan *Kutadgubilig*'ten hiçbir vechile müteessir olmadığı gibi, ayni sûretle *Atabet'ül-Hakāyık* şâiri üzerinde de bir te'sir yapmamıştır.

[52] Birçok Avrupalı tetkikçiler İslâm milletlerindeki *Fatalizm*'i İslâmiyet'te *irâde-i cüz'iyye* telâkkisinin bulunmamasına yüklerler ki, tamâmiyle yanlıştır. Bu hususta Gobineau'nun şu meşhur eserine bakınız : (*Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Didier, 1866, s. 72).

VI. BÖLÜM

AHMED YESEVÎ, TE'SİRLERİ VE TAKİPÇİLERİ

33. Yesevi Te'sirleri:

San'at endişesiyle hiç bağlı kalmayarak şiiri sırf dinî-tasavvufî bir propaganda vâsıtası gibi telâkkî eden Hoca Ahmed Yesevî'nin eseri, yukarıda açıklandığı gibi, dâhilî *(intrinsèque)* bedi'î kıymetten çok mahrum ve alel'âde bir mahsûldür; tarihî hususları bir tarafa bırakarak, *Dîvân-ı Hikmet*'i sırf bedi'î bir gözle tedkik edecek olursak, bu günkü değil hattâ dünkü edebî zevkımize göre bile ona büyük bir kıymet veremeyiz; lâkin diğer cihetten onu tarihî bir noktadan, yâni hâricî *(extrinsèque)* kıymet ve te'sirleri bakımından tedkik ettiğimiz zaman, bu yüzyıllardır yaşayan eserin azamet ve kuvveti önünde eğilmemek elden gelmez. Takrîben sekiz asırdır zamanın bütün inkılâblarına ve zevk değişmelerine dayanarak yaşayan, sekiz asırdır birçok şâirlere başlıca taklid örneği olan, halk kitlesinin zevkına asırlarca nâzımlık vazifesi gören bir edebî eser, edebiyat tarihi bakımından elbette büyük bir îtinâya lâyıktır[1]; ancak, *Dîvân-ı Hikmet*'in aslında büyük bir bedi'î

[1] Prof. M. Hartmann, Çagatay şâiri Çimyanlı Hüveydâ'dan sözederken, Ahmed Yesevî'nin vücûde getirdiği *Dîvân* ile mânen bütün Türkistan'ı doldurduğunu söylüyor ve diyor ki: "*Dîvân-ı Hikmet* sâhibinin ölümü, *Kutadgu Bilig*'in te'lifinden ancak bir asır sonra olduğu düşünülürse, hattâ bu gün bile – aşağı-yukarı şâirin ölümünden 760 sene sonra – kendi vatandaşları arasında yaşayan bu kitabın ehemmiyeti lâyikiyle anlaşılır." (s. 133). Hakikaten, Türk tarihi hakkında araştırmalarda bulunan bütün Avrupa âlimleri, Ahmed Yesevî'nin ehemmiyetini az-çok idrâk etmişlerdir. Meselâ, Léon Cahun meşhur tarihinde, "Timur zamanında Türkçe Farsça'ya galebe etti, Mâverâü'nnehir uyanış devrinin adamları artık Farsça değil, Çagatayca yazıyorlardı. Daha onlardan evvel Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî halk diliyle yazmıştı; fakat Cüveynî, Reşıdü'd-Dîn, Vassaf tarafından Moğul prenslerinin emriyle yazılan tarihî eserlerden de pek iyi anlaşılacağı gibi, saray ve ilim lisâm Farsca idi; fakat bilhassa Hoca Ahmed Yesevî'den sonra, Türkçe öyle bir ehemmiyet kazandı ki, *Mi'râc-Nâme*, *Bahtıyar-Nâme*, *Tezkiretü'l-Evliyâ* gibi kitaplar Uygur lehçesi ve Uygur harfleriyle yazıldı." (s. 507-508) dediği gibi, Lavisse-Rambaud, tarihine Timur İmparatorluğu hakkında yazmış olduğu kısımda bu ifadeye, Ahmed Yesevî hakkındaki şu görüşü de ilâve ediyor: "Orta-Asya Türk şâirlerinin ilki ve fikrime göre en büyüğü olan Hoca Ahmed Yesevî... v.d." (*Histoire Générale*, c. III., s. 967); bununla beraber, Léon Cahun her ne sebebe dayanıyor

kıymeti bulunmadığı hâlde bu kadar muazzam bir hâricî te'sir yapmasını bir muammâ hâlinde bırakmamak için, bu çok mühim hâdisenin sebeplerini îzah ve aydınlatmağa çalışalım.

Hoca Ahmed Yesevî'nin eserinde, evvelce açıklandığı gibi, başlıca iki mühim ve esaslı unsur göze çarpar : İslâmî, yâni dinî-tasavvufî unsurla; millî, yâni halk edebiyatından alınan unsur. İslâmî unsur mevzu'da, yâni esasta daha kuvvetli olduğu hâlde, millî unsur, bunun aksine şekil ve vezinde daha göze çarpar bulunuyor. İslâmiyet çevresine yeni giren ve bu yeni dinin esaslarını anlamağa büyük bir istek gösteren Türkler, şeklen kendilerine hiç yabancı gelmeyen bu esere tabiatiyle kıymet veriyorlardı; esâsen mevzu' bakımından da kendilerini çok fazla ve çok samimî bir sûrette ilgilendirdiği için, *Dīvân-ı Hikmet* halk kitlesi arasında derhâl kutsî bir mâhiyet aldı[2]; bununla berâber, Hoca Ahmed

---

ise, bu görüşü daha sonra yayınladığı tarihine kaydetmemiştir; bununla beraber verdiği bilginin ne dereceye kadar ve ne noktalarda tenkide şayan olduğu kitabımızı okuyanlarca pek iyi anlaşılır. *Orta-Asya'da Medeniyet ve Lisanların Mücadelesi* adlı eserin muharriri de Léon Cahun ve Vambéry'den naklen Yesevî'nin mevkiini şu sûretle açıklamağa çalışıyor : "Orta-Asya'nın zaptından sonra Türk medeniyeti İranlılarla karşılaşarak gelişmeğe başladı ve Timur devrinde en yüksek derecesine erişti. Bu inkişaf evvelâ Türk milliyeti fikrini ileri sürerek, memleketin fikir hayatını bu yola sevketti. Bu hususta Uygurların da yardımı oldu ki, onların Orta-Asya'da nüfûzu daha Cengiz zamanında başlamıştı. Hıristiyan kaynağından gelen *elif-bâ*'ları Timur İmparatorluğu'nda da kullanılmış ve ancak M.S. 1450'de Arap-Acem yazısı onun yerini tutabilmişti. Vambéry'nin *Buhāra Tarihi*'nde – onbirinci bahis – bildirdiğine göre, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Türk millî duygusu, bilhassa Çagatayca denilen millî lisânın resmî dil olarak Farsça yerine kullanılması ile kendini gösterdi. Arap ve bilhassa Acem eserlerinin terceme veya taklidleri meydana gelerek uzaklara yayıldı. *Kutadgu Bilig*'in Uygur muharriri yanında Çagatay yazarlar meydana çıktı ki, bunların en ünlüleri Türkistan şehrinin Pîr'i Hoca Ahmed Yesevî, bizzat Timur, Muhammed Sâlih, klâsik Çagataycanın kurucusu 'Alî-Şîr Nevâ'î, Bâbür, Hive Hanî Ebü'l-Gāzî'dir." (s. 75-76). Pek sathî ve iptidâî tahlillere dayanan bu gibi umumî mütâlealarm ekseriyetle yanlış olması pek tabiîdir. Nitekim Ahmed Yesevî hakkında Avrupa'da yapılan tedkikler de böyle sathî ve birçok bakımlardan yanlış olduğu hâlde, şarkiyatçılar, bizim eski ve yeni tarihçi ve müdekkıklerimizin anlayamadıkları bu mes'eleyi, yâni Ahmed Yesevî'nin ehemmiyet derecesini kat'î ve vâzıh olarak anlamasalar bile, yine mübhem bir sûrette sezmeğe muvaffak olmuşlardır. Ahmed Yesevî hakkında Avrupa'da yapılmış olan tedkiklere ve tercemelere ilâve olarak Likoşin isminde bir Rus müdekkıkının *Sîr-Deryâ Dâiresi İstatistikine âit Maddeler Mecmuası*'nda, onun bâzı *Hikmet*'lerini izahlı bir sûrette terceme ettiğini Barthold bildiriyor (*Garbî Asya'ya âit Rus Tedkıkleri, Berlin Elsine-i Şarkıyye Semineri Mecmuası*, c. V., s. 44).

[2] Burada gözönüne alınacak mühim bir nokta vardır : Pek muhtemeldir ki, Hoca

Yesevî'nin ayni zamanda bir tarîkat kurucusu, pîri olması, tarîkatinin çeşitli geniş alanlara yayılması da bu hususta belki en büyük ve kuvvetli bir âmil olmuştur. Onun tarîkatine girenler için, *Dîvân-ı Hikmet*'i okuyup ezberlemek, hattâ muktedir olanlarca o tarzda şiirler, yâni *Hikmet*'ler yazmak âdeta tarîkatin esaslarından sayılıyordu. Zikir meclislerinde okunan *Hikmet*'ler, tabiî, öyle herhangibir halk şâirinin eseri gibi telâkkî olunamıyor, ona bediî olmaktan daha ziyâde kutsî bir mâhiyet veriliyordu. Yüzyıllar boyunca, zevk değişmelerine rağmen, *Dîvân-ı Hikmet*'in bütün bu değişmelerin üstünde yaşayabilmesi, onun dervişler arasındaki i'tirâzı imkânsız kudsî kıymetinden ileri gelir. Yoksa, onun manzûmeleri hakkında beslenen bu takdir ve takdis hissi, münâkaşa edilemez bir uknum, daha doğrusu âdeta yarı-dinî bir akîde şeklinde olmasaydı, bu eser şimdiye kadar çoktan unutulup giderdi. Demek oluyor ki, *Dîvân-ı Hikmet*'i asırlarca yaşatan ve yüzyıllarca birtakım takipçilere örnek ittihâz ettiren başlıca âmil, eserin bedi'î kıymetinden çok, Hoca Ahmed Yesevî'nin yukarıda geniş sûrette açıklanan dinî-tasavvufî mânevî nüfûzudur.

Bu esâsî âmile eklenen diğer ikinci bir âmil de, *Dîvân-ı Hikmet*'in hüküm sürdüğü alanların sekiz yüzyıldan beri dâima ayni hâkim esaslar altında yaşayarak bir fikir uyanıklığı gösterememesidir. Ahmed Yesevî'nin yaydığı ve telkîn ettiği dinî-tasavvufî gâyeler, halk arasında o zamanlardanberi değişmek şöyle dursun, aksine, daha genişlemiş ve daha derinleşmiştir. XII. yüzyıldan beri gelen Türk ve Acem şâirleri, mutasavvıfları, Kelâm ve Felsefe âlimleri, fakıhler yeniden yeniye büyük birşey vücûde getiremiyerek eski belli esaslar etrafından çok mânasız birtakım teferrüatla uğraşmışlar, fikir alanını genişletecek yerde, onu bilâkis daha daraltmışlar, daha çok tahdit etmişler ve kayıt altına almışlardır. Mogol istilâsı, bir aralık, Orta-Asya'nın İslâmî medeniyetine Uzak-Doğu'dan yeni birtakım unsurlar getirecek gibi olmuşsa da, dinî

Ahmed Yesevî'nin *Hikmet*'leri bizzat kendisi tarafından değil, daha sonra gelen dervişleri tarafından toplanmış olsun. Ahmed Yesevî hüner ve san'at göstermek değil, telkîn ve irşâd etmek maksadıyle *Hikmet*'lerini söylediği için, onları bir *Dîvân* şeklinde toplamağa teşebbüs etmediği çok mümkündür. Sonraları o eserlere isnâd edilen kudsî mâhiyet neticesinde, münferid *Hikmet*'lerin toplanarak *Dîvân*'ın tertip ve tasnifine çalışılmış olması ve işte bundan dolayı *Dîvân-ı Hikmet*'in eski bir nüshasına tesadüf edilememesi, öyle kolay kolay reddedilebilecek bir ihtimâl değildir. Kitabımızın İkinci Kısmı'nda *Yunus Emre Dîvânı*'nın da bu sûretle vücûde getirildiğini göreceğiz.

ve tasavvufî fikirler üzerinde bunun hemen hiçbir değiştirici te'siri görülmemiş ve nihâyet Timur ve çocukları zamanında Orta-Asya en parlak medeniyet devresini geçirdikten sonra, Şeybânî hânedanının düşüşünden Rus istilâsına ve şu son senelere kadar dâimî bir düşüş ve gerilemeye ma'ruz kalmıştır; bununla berâber, mi'mârîye, nakşa, mûsıkîye, lâ-dinî edebiyata, hulâsa bedi'î hayatın bütün bu gibi çeşitli tezâhürlerine bahşettiği büyük ve parlak gelişmeye rağmen, Timurlar devri, en son tahlilde yine skolastikin ve tasavvufun galebesi devridir[3]. Nitekim XV. asır Câmî, Hoca 'Ubeydullāh Ahrâr gibi birtakım büyük şâir ve mutasavvıflar yetiştirdiği gibi, Câmî' te'siri de 'Alî Şîr Neva'î ve çağdaş ve takipçileri üzerinde cidden büyük bir tasavvufî nüfuz yapmıştı. Hind fâtihi Zahîrüddin Bâbur Şah'ın mu'tad nüfuz-ı nazariyle pek iyi farkettiği gibi, Herat'da Sultan Hüseyin Baykara'nın sarayında 'Alî Şîr Nevâ'î'nin etrafında toplanmış olan bu adamların sûfîliği, daha çok felsefî ve edebî bir mâhiyette ve tabiatiyle çok serbest

[3] Léon Cahun'un bu mes'ele hakkındaki görüşü çok dikkate değer : Ona göre, "Orta-Asya Türkleri Çinle alâkalarını keserek, İslâm esas akidelerini kuvvetle kabûl ettikten sonra, yeni bir hayata girdiler ve bir asır kadar İslâm felsefesi, edebiyatı, san'atıyle o kadar meşbu' oldular ki, mâzî ile ve henüz o çevreye girmemiş sâir Türklerle alâkalarını kestiler. Türkistan, Mâverâünnehr ve Hârizm Türkleri İslâmiyeti devlet dini, yâni resmî din olarak münâkaşasız umumî hey'etiyle kabûl etmiştiler. Onlar için uyanış ve yenilik devri, Orta-zaman'ın yeniden başlaması demek oldu. Eski Yunan-Roma âleminin ve onlarda hüküm süren serbest düşüncelerin meydana çıkması, Avrupalıları, karşı konulmaz bir câzibeyle mechûle, serbest araştırmaya, mevzû'âtı inkâra götürürken, o zamana kadar onlarla eşit olan Türkler, Ehl-i Sünnet âlimlerinin telkınlerini münâkaşasız dinlemek için medreselere gidiyorlardı. Onlar, Arapların bozdukları Aristo felsefesini mechûl birşey keşfetmiş gibi buldular, Mecastî'ye döndüler, İbn Sînâ'nın fikirlerine gömüldüler; hulâsa, bir kelime ile, yeniden Sâmânîler devrini yaşamaya başlayarak, durdukları yerde ayak attılar. Başkalarınınkinden hiç aşağı olmayan fikir faâliyetlerini skolastik, fıkh ve belâgate sarfettiler. Euclides'i, Batlamyos'u, Galien'i, Sokrat (Hippocrat)'ı ihyâ ettiler ve Eflatûn (Platon)'a ancak değinebildiler. Bundan ileriye gitmek, yolu kaybetmekti. Nihâyet geri dönmeğe başladılar, *Kur'ân* ve *Hadîs*'le yetindiler; artık Türk, bir taraftan pîr'in, şeyhin rûhânî istibdâdı, diğer taraftan hükümdârın cismânî istibdâdı altında hiçbir şey düşünmez oldu". Teferruattaki birçok tarihî yanlışlıklar, acele tamimler bir yana bırakılırsa, Léon Cahun'un bu fikirlerinde cidden büyük bir hakikat payı vardır. Timur ve çocukları zamanından sonra Orta-Asya Türkleri, gerileyici bir hareketle, mütemâdî geriye gittiler. Bu çöküntü, hayatlarının bütün unsurlarında göze çarpar (Bu hususta daha fazla bilgi için, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazmış olduğumuz *Çagatay Edebiyatı* maddesine bakınız).

ve rindâne idi [4]; lâkin biraz sonra Orta-Asya'da Şeybânî âilesi zamanında ve sonraki asırlarda, bu kuvvetli tasavvuf cereyânı bütün o yerleri şiddet ve kuvvetle istilâ etti ve yukarıda açıklandığı gibi, Yesevîlik'in bir kolu sayabileceğimiz Nakşbendîlik ismi altında gāyet zâhidâne ve İslâm esas akîdelerine son derece uygun bir dinî şekil aldı. Demek oluyor ki, sosyal muhit, gittikçe, Hoca Ahmed Yesevî'nin eserini daha harâretle kabûl edebilecek bir gelişme göstermişti.

Hoca Ahmed Yesevî'nin eserini teşkil eden iki unsurdan birincisi, yâni dinî-tasavvufî unsur, sosyal muhitte böyle yüzyıllarca değişmez bir hâlde kaldığı ve her gün biraz daha umûmî temâyüle uyduğu gibi, vezin şeklinde göze çarpan millî, yâni halk edebiyatından alınan unsur da, ayni sûretle sosyal muhitte sâbit kaldı; yâni zamanın temâyülünden ayrılmadı; çünkü halk edebiyatı XII. asırdan bu vakte kadar tabiatiyle sabit denebilecek bir hâlde kaldığı cihetle, *Dîvânı-Hikmet*, bu bakımdan da halkın zevkinden ayrı düşmedi. Hele klâsik Acem edebiyatına tamâmiyle yabancı olan Bozkır halkı üzerinde, Kırgız-Kazaklar ve Kıpçaklar arasında –kudsiyeti bakımından da– ayni kuvvetle yaşadı. Artık bu uzun açıklamalardan sonra, aslında büyük bir bediî kıymete mâlik olmayan *Dîvân-ı Hikmet*'in, sekiz asırdanberi o kadar kuvvetle, o kadar geniş bir alanda yaşaması bir muammâ şeklinden çıkmış sayılabilir.

Hoca Ahmed Yesevî'den sonra, Yesevî tarîkatine mahsus dervişler arasında o tarz eserler yazmak âdeta bir an'ane oldu; tarîkat pîri'nin açtığı yolda yürümek, azçok şâirâne isti'dâda mâlik Yesevî dervişleri için kutsî bir vazife hükmünü alıyordu. Bu yüzden, Süleyman Bakırgānî, yâni meşhur Hakîm Ata'dan başlayarak Yesevî ve Nakşbendî şeyh ve dervişlerinden birçoğu o tarzda *Hikmet*'ler yazdılar. Bu *Hikmet*'lerin gerek mevzû' gerek şekil ve edâ i'tibariyle biribirinden hemen hemen farksız olması, büyük pîr'in koyduğu şekle âdeta bir kutsiyyet verilerek ondan bir türlü uzaklaşılmaması esâsına dayanır. Yalnız, uzun yüzyıllar geçerek arûz vezni edebiyatta lâyıkıyle yerleştikten sonra, birtakım şâir-mutasavvıflar, o alışılmış vezni kullanmakta artık bir mahzur görmeyerek arûz ile de sûfîyâne şiirler, münâcâtlar, kıssalar yazdılar; lâkin o eski *Hikmet* tarzı bunlardan çok daha kuvvetli

[4] *Bâbürnâme*, H. 911 (M. 1505-1506) vak'aları sırasında. *İslâm Ansiklopedisi*'nde yayımladığımız *Çagatay Edebiyatı* maddesinde, bu hususta dikkate değer bilgi mevcuttur.

bir hâlde devamedip durdu ve yerini hiçbir zaman arûza kaptırmadı. Elimizde pek kesin bilgi olmamakla berâber, mutasavvıfların, yâni tekke şâirlerinin arûz vezni ile eserler yazmağa başlamasını ve bu tarz eserlerin çoğalmasını, biz nihâyet XVI. yüzyıla çıkarıyoruz.; bize göre arûzun tekkelere, hânekâhlara girmesi, ancak ʿAlî Şîr Neva'î'den sonra mümkün olmuştur; daha Nevâ'î'den önce tek-tük bu gibi teşebbüslerde bulunulmuş olsa bile, bunun gelişi-güzel ferdî bir teşebbüs hâlinden kurtulup, kuvvetli ve umumî bir cereyan hâlini alması, arûza da az-çok halkçı bir mâhiyet verilmesi, ancak XVI. yüzyılda başlayabilmiştir; bununla berâber, arûzu kullanmakta mahzur görmeyen bu mutasavvıf şâirler, ayni zamanda hece vezni ile *Hikmet*'ler yazmaktan da hiç geri durmuyorlardı. Edebiyatımızın eski mahsulleri arasında, Alî isminde bir şâirin H. 630 (M. 1232-33)'de Orta-Asya'da yazdığı meşhur *Yûsuf-u Züleyhâ* manzûmesinde de Yesevî te'siri açıkca görülür [5].

Ahmed Yesevî takipçileri böyle bir taraftan onun edebî anʿanelerine bağlı kalarak halk için basit ve sûfîyâne eserler vücûde getirirlerken, diğer taraftan da Acem te'siri yine gittikçe artıyor, Türk hükümdârlarının saraylarında Acemleri taklidle Arûz vezni ile birtakım Türkçe

[5] Dresden ve Berlin kütüphânelerindeki yazma nüshalarından naklen 1889'da Brockelmann tarafından tedkik ve neşr ve daha sonra Prof. Houtsma tarafından inceden inceye gözden geçirilerek yeni bir baskısı hazırlanan bu mühim Türkçe eser, tıpkı Yesevî'nin *Hikmet*'leri gibi hece vezninin 4+4+4 duraklı onikili'si ve tıpkı onun destanları gibi *destan* yâni murabbaʿ şeklinde yazılmıştır. Halk arasında okunmak için yazılan bu İslâmî hikâyede, büyük mutasavvıfın halk zevkına pek uygun gelen edebî anʿanelerine bağlı kalınması tabiî görülmelidir. Hece veznine gelince, Türk saraylarında arûz vezni ile Acem taklidi manzûmeler çoğalıncaya kadar – ve hattâ çoğaldıktan sonra – halk şâir ve mutasavvıfları tarafından kullanılan bu vezin, yüksek sınıflara hitâben sanʿatlı şiirler düzenleyen yüksek sınıf şâirleri tarafından kullanılmadı. Doğu Türkleri için âdeta millî bir uyanma devri sayabileceğimiz XV. ve XVI. yüzyıl Çagatay şâirleri arasında, *Muhâkemetü'l-Lugateyn*'i ile hakikî bir milliyet-perver olduğunu gösteren ʿAlî-Şîr Nevâ'î de dâhil olduğu hâlde, millî vezne kıymet vermiş hiçbir şâire rastlamadık. Yalnız Zahîrüddîn Bâbür'ün *Dîvân*'ında 7+7=14 heceli bir kıtʿa ile, diğer bir gazel her nasılsa millî vezin ile yazılmıştır. Diğer bir eserimizde bir münasebetle söylemiş olduğumuz gibi, *Hikmet*'ler, ilâhîler yazan tekke şâirleriyle halk şâirleri yâni *Bahşı* (Âşıklar) müstesnâ olmak üzre, millî vezin ve millî şekiller Doğu ve Batı Türkleri arasında pek eskidenberi dâima terkedilmiş, dâima klâsik şâirlerin öğünürcesine tahkir ve küçümsemeleri ile karşılanmıştır. Bunun sebeplerini ve bu telâkkînin daha ne zamana kadar devam ettiğini burada hattâ kısaca anlatmak bile kâbil değildir (*Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü, Millî Tetebbuʿlar*, un. 1., s. 26).

eserler yazılıyordu. *Kutadgubilig* ve *Atabet'ül-Hakāyık*'la başlayan bu cereyan, Selçuklular zamanında devam ettiği gibi, Moğul istilâsı devrinde de ehemmiyetini kaybetmemiş, daha sonra Timur devrinde yeni bir kuvvetle gelişmeğe başlayarak, Emîr Seyfeddin, Mîr Haydar, Lûtfî, Sekkâkî gibi birtakım şâirler yetiştirdikten sonra, Nevâ'î ile en yüksek noktasına erişmişti [6]. Büyük Acem şâirlerinin nefîs ve kusursuz örneklerini mahâretle taklitten başka hiçbirşey düşünmedikleri için, Halk diline, halk zevkine ve halk edebiyatından alınma millî vezin ve şekillere hiç kıymet vermeyen bu san'atkârlar, önlerindeki modellere mümkün - mertebe yaklaşarak, saraylarda hüner göstermeğe çalışıyorlardı; bu yüzden, Ahmed Yesevî'nin bunlar üzerinde hiçbir te'sir yapamayacağı pek tabiî idi. Şeybânîler'in yıkılmasına kadar 'Alî-Şîr Nevâ'î te'siri bütün Orta-Asya'da şiddetle kendini gösterdikten sonra, nihâyet onların düşüşünden sonra Orta-Asya'nın muhtelif sâhalarında yetişen takım takım mahallî şâirler arasında Nevâ'î'yi taklit eden klâsik saray şâirleri yanında, bir de Hoca Ahmed Yesevî'yi örnek alan mutasavvıf halk şâirleri yetişmeye başladı ve işte bu sûretle aşağı-yukarı iki veya ikibuçuk asır kadar şiir ve edebiyat dünyasında hemen hemen unutulup kalmış bulunan Ahmed Yesevî te'siri, bu sefer, şüphesiz eskisinden daha büyük bir kuvvetle tekrar kendisini gösterdi ki, bu mühim hâdise, yukarıda söylediğimiz gibi, sosyal muhitin zâhidâne bir sûfîliğe doğru, yeniden nasıl sür'at ve şiddetle arzu gösterdiğini açıklayabilir.

Hoca Ahmed Yesevî'yi takip edenler arasında bu sûretle halk şâir-mutasavvıflarından, yâni tekke şâirlerinden başka, edebî telâkkîlerinin esâsını bilhassa tekkelerden almakla berâber, büs-bütün mutasavvıf da sayılamayacak halk şâirleri, yâni ellerinde sazları tekke tekke, kahve kahve, şehir şehir dolaşan birtakım *Âşık*'lar da yetişti. Eski Türk *Ozan* veya *Bahsı*'larının [7] yerini alan bu "bestekâr-mugannî şâirler", ekseriyetle hiç medrese tahsili görmeyerek kendi kendilerine yetiş-

---

[6] Fazla bilgi için *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan *Çagatay Edebiyat* başlıklı makālemize bakınız.

[7] *Bahşı-Ozan*'lar ve onların daha İslâmiyetten önce Türk hayatında yaptıkları çeşitli vazifeler hakkında açık ve etraflı bilgi edinmek için bakınız (*Türk Edebiyatı'nın Menşe'i*, *Millî Tetebbu'lar*, nu. 4, s. 1-80). [Prof. F. Köprülü, *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı *Bahşı* maddesinde bu kelime hakkında evvelce *Türk Edebiyatı'nın Menşe'i* adlı makalesinde varmış olduğu bâzı yanlış hükümleri düzelttiğini belirtmiş olduğu için *Bahşı* kelimesi hakkında bu maddeye bakılmalıdır].

tikleri için, halkın zevkini, rûhunu daha iyi biliyorlar ve halk edebiyatından geniş ölçüde faydalanıyorlardı; böyle iken, bunların hemen hepsi Yesevî, veya Nakşbendî tarikatine de mensub olduklarından, tasavvuf hükümlerine ve sülûk âdâbına âit birçok şeyleri kulaktan öğreniyorlar ve inşâd ettikleri eserlerde o gibi deyim ve kelimeleri, tabiî bol bol kullanıyorlardı [8]. İslâm an'anesinden, meşhur evliyâ menkabelerinden, eski İran destanından, yâhut millî mevzûlardan, günlük hâdiselerden ilham alan bu Âşıkların eserleri, tabiatiyle, mutasavvıflarınkinden daha çeşitli ve ekseriyetle yarıdinî, veyâ lâ-dinî bir mahiyette oluyor ve böylece halkın zevkini daha iyi tatmin ediyordu; ancak, bunların eserleri, mutasavvıfların *Hikmet*'lerine verilen kutsî mâhiyetten uzak idiler. Batı Türklerinde nasıl Nesîmî'den ve bilhassa Fuzûlî'den sonra gelen Âşıklar arûz veznini de kullanmağa başlamışlarsa, Doğu Türklerinde de, Nevâ'î'den sonra ayni hâl vâkı' olmuştu; bununla berâber, bunlar –Nevâ'î'den sonra yetişen şâirler gibi– kısmen arûz veznini kullanmakla berâber bilhassa hece veznine daha fazla ehemmiyet veriyorlardı. Vambéry, *Bahşı kitabı*, yâni *Âşık mecmuası* adı altında toplanan şiir mecmualarında muhtelif şâirlerin arûz ve hece vezinleri ile yazılmış pek muhtelif eserlerine rastlanıldığını söylüyor ki, sebebi budur. Herhâlde, Orta-Asya'daki bütün mutasavvıf tekke şâirleri üzerinde olduğu gibi, bu halk âşıkları üzerinde de Hoca Ahmed Yesevî'nin çok büyük ve kuvvetli te'siri olduğu pek açık ve kesindir [9].

---

[8] Bu hâdiseye bütün edebiyat tarihlerinde hemen aynı sûrette rastlanır : Meselâ, Avrupa'da *Paganizm* devrinden sonra Hıristiyanlık yerleşmiş olduğu zaman, o zamana kadar bir dinî mâhiyeti hâiz sayılan râhib-şâirler, aynı mâhiyeti yine saklamıştılar. Avrupa gelişme tarihinin herhangi safhası tedkik edilirse edilsin, *ménestrel* denilen Avrupa şâirlerinin halk tarafından bir kutsî mâhiyeti hâiz gibi telâkkî olunduğu, hattâ elbiselerinin bile dinî bir libas şeklini muhâfaza ettiği görülür. O devirlerdeki en meşhur *troubodour* yâni *Âşık*'ların hemen hepsi manastırlarda ömür tüketiyorlardı (Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, meslekî müesseselerden bahseden beşinci cild, dördüncü kısım, s. 48-68). Yukarıda adı geçen eserimizde *Bahşı-Ozan*'lar hakkında bilgi verilirken, bizim edebiyatımızda da ayni hâdiseye rastlanıldığı gösterilmiş ve izah edilmiştir. Daha fazla bilgi edinmek için Fuad Köprülü, *XVI. Asır Sonuna Kadar Türk Sazşâirleri* (İstanbul, Evkaf Matbaası, 1930). ve *Türk Sazşairleri* (Millî Kültür Yayınları. Ankara - 1962, c. I.) adlı eserlerimize bakınız.

[9] *Bahşı kitabı* denilen bu saz şâirleri mecmuası, çok çeşitli ve zengindir; zirâ ekseriyetle Türkmen ve Özbekler arasında yayılmış olan halka mahsus birtakım parçalarla birlikte, ikinci derecede birtakım şâirlerin şiirlerini, hattâ Nevâ'î'nin – bütün basitliğine rağmen pek az tanınmış ve sevilmiş – gazellerinden seçilmiş büyük bir kısmı da

Orta-Asya'da yetişen Ahmed Yesevî'yi taklit eden mutasavvıf-şâirler arasında, Kul Şemseddin, Hudâdâd, Îkānî, Kul 'Ubeydî, Fakîrî, Ahmed Yesevî, Beyzâ, Bihbûdî, Şuhûdî, Kul Şerefî, Gedâ, Gazâlî, Tufeylî, Kāsım, Meşreb, Huveydâ v.b., yalnız zamanları değil, kıymet ve şöhret dereceleri de farklı olan birçokları vardır ki, burada bütün bunlar hakkında hattâ pek kısa ve umûmî bir sûrette bilgi vermek bile eserimizin mevzûu dışında bulunuyor[10]. Bâzılarının –basılmış veya basılmamış– *Dîvân*'ları, bâzılarının ise yalnız birtakım dağınık parçaları bulunan bu şâirler, hem arûz vezniyle birtakım şiirler, hem de yine Hoca Ahmed Yesevî tarz ve edâsında *Hikmet*'ler yazmışlardır; yine bu kabilden Güldeste mahlâslı Hokandlı bir şâir *Dîvân-ı Hikmet*'i taklitle büyük ve ehemmiyetli bir *Dîvân* vücûde getirmiştir[11]. Hulâsa, Hoca Ahmed Yesevî, Orta-Asya Türk edebiyatı üzerinde, büyük ve kuvvetli şahsiyetle, asırlarca te'sir etmiş ve tamâmiyle kendisine mahsus bir şiir tarzı yaratmış çok mühim bir şâirdir.

içine alır (Vambéry, *Çağatay Lisânı Tedkiklerine Medhal*). Fuzûlî ve Nesîmî gibi Âzerî şâirlerinin de birçok parçalarını içine alan bu mecmualar çok muhtelif ve çeşitli olup, toplayanın zevkine göre tertib edilmiştir. Orta-Asya Türkleri ile, Âzerbaycan Türkleri arasındaki edebî münâsebetler eskidenberi pek sıkı ve kuvvetli olduğu için, bu iki büyük Âzerîşâirinin Anadolu'da olduğu gibi Orta-Asya'da da yerli sayılacak kadar tanınmış olmasını tabiî görmelidir. Türk âleminin çeşitli sahâları arasında ötedenberi fikrî, edebî münâsebetler mevcut olduğu – meselâ, Fatih devrinde Herat ve İstanbul, Kanûnî Süleyman devrinde Horasan, İran, Hind, İstanbul sarayları arasındaki bağlar– düşünülünce, Türk edebiyatı tarihinin ancak bir bütün şeklinde tedkik edilebileceği daha iyi anlaşılır.

[10] Bu şâirler hakkında şimdiye kadar yapılan araştırmalar tabiî çok az ve eksiktir. Meselâ, M. Hartmann'ın Çimyanlı Hüveydâ ve Meşreb hakkındaki tedkikleri tabîatiyle çok eksik bir şekildedir; çünkü bu arada eskilerden birtakımının hâl tercümeleri ne yazık ki tamâmiyle unutulup gitmiştir. Bunlar hakkında bâzı Rus âlimleri tarafından yapılan tedkikler ve bilhassa Prof. Samoiloviç tarafından *Orta-Asya Türk Edebiyatı'na âit maddeler* başlığı altında yayımlanan mühim araştırma, bizce bilinmiyor. İşte, görülüyor ki, bu gün elimizde bulunan pek az malzeme ile, Nevâ'î devrinden sonraki Orta-Asya şâirleri hakkında tahlilî tedkiklerde bulunmak mümkün değildir. Şeybânîler'den sonra yetişen bu Orta-Asya Türk şâirlerinin lâyıkıyle tedkiki için, Türkistan'da araştırmalarda bulunulması ve bu husustaki Rus kaynaklarından faydalanılması zarûrîdir. Bu hususta en geniş ve sağlam bilgi, ilk def'â *Çagatay Edebiyatı* adlı makalemizde toplanmıştır (*İslâm Ansiklopedisi*, *Çagatay* maddesi).

[11] Birinci Cihan harbinden bir sene kadar önce Rus ilmî kurumları tarafından tarihî araştırmalarda bulunmak üzre Türkistan'a gönderilen tarihçi Zeki Velidî Togan, bana, oradan gönderdiği bir mektupta bu mühim şâirden bahsetmişti. Bu şâir ve eseri hakkında, ne yazık ki bundan başka birşey bilmiyoruz.

34. Süleymân Bakırgânî:

Hoca Ahmed Yesevî'nin edebiyat sâhasında ilk ve en tanınmış takipçisi, üçüncü halîfesi Hakîm Süleyman Ata'dır. Yukarıda hayâtı ve menkabeleri hakkında uzun tafsilât verdiğimiz (23. § *İlk Halîfeleri*) bu mutasavvıfın birtakım Türkçe eserleri olup, onların Türkistan'da pek ünlü olduğunu *Reşahât* vâsıtasiyle biliyoruz [12]. Esâsen menkabe de, onun daha pek küçüklüğündenberi Hazret-i Hızır'ın feyziyle birtakım manzum *Hikmet*'ler söylemeğe başladığını bildiriyor ki, meşhur *Hakîm-Ata*ʿ kitabının ilk sahifelerinde *Hızır-İlyas atam bar* mısraʿı ile başlayan ilk Hikmet'i yazılıdır. Herhâlde, gerek dervişler arasındaki anʿane gerek tarih, Hakîm Süleyman-Ata'nın da Hoca Ahmed Yesevî gibi bir mutasavvıf şâir olduğunu gösteriyor.

Hakîm Süleyman-Ata'ya isnâd edilmekte olan başlıca eserler, *Bakırgan Kitabı, Âhirzaman Kitabı, Meryem Kitabı* gibi Orta-Asya'da ve bilhassa İdil çevresinde hâlâ büyük bir vecd ve harâretle okunan birtakım halk eserleridir. Âhir zaman âlâmetlerinden, Ye'cuc ve Me'cuc'-tan, Mehdî'den, Dâbbetü'l-arz'dan (Kıyâmet günü Mehdî ile zuhûr edecek hayvan)'dan, Kıyâmet ahvâlinden bir zâhid lisâniyle söz eden uzunca basit bir destandan ibâret *Âhirzaman Kitabı* ile *Meryem Kitabı* şöyle bir tarafa bırakılacak olursa, Süleyman-Ata'nın başlıca eseri *Bakırgan Kitabı* adlı meşhur şiir mecmuasıdır; bununla berâber, muhtelif basımları olan bu mecmua şöyle bir gözden geçirilince, onun tıpkı *Dîvân-ı Hikmet* gibi çeşitli şâirlere ve değişik zamanlara mensup birtakım ilâhî ve sûfîyâne şiirler mecmuası olduğu ve bunu hiçbir sûretle bir tek adama isnad imkânı bulunmadığı kesinlikle ortaya çıkar. Yalnız eserlerin şekil ve mâhiyetleri değil, hattâ mahlâslar bile bu hususta yeter bir delildir [13].

---

[12] *Reşahât*, bu hususta şu tafsilâtı veriyor : "Dervişler ahvâlinden Türkî dilde kelimât-ı hikmet-âmiz ve latâif-i ibret-engîzleri Türkistan vilâyetinde maʿrûf ve meşhurdur ve ânların fevâid-i enfâs-i kudsiyyelerindendir. Bu mesel ki halka hüsn-i zan ile hürmet ve her vakti ganîmet bilmek bâbında buyurmuşlardır ki : *Her kimi görsen Hızır bil ve her geceyi Kadir bil ve* bu mesel ânlara mensuptur ki "kesr-i nefs" te buyurmuşlardır : *Barca yahşı biz yaman * Barca buğday biz saman*, yâni *Cümle yahşı biz yaman * Cümle buğday biz saman* (*Reşahât* tercemesi, s. 15-16).

[13] *Bakırgan Kitabı* adı altında Kuzey Türkleri arasında eskidenberi duyulmuş olan eser, ilk defʿa 1857'de Kazan Dârü'l-fünunu matbaasında basılmıştır. Çift sütunlu 86 sahifeden ibâret olup her sahifede ortalama 50 mısraʿ vardır. Yine ayni matbaada 1301'de basılan nüsha ise, ortalama 26 mısraʿ, 144 sahifeden ibârettir. Bu eserin daha

Hoca Süleyman Bakırgānî'nin Kul Süleyman, Hakîm Süleyman, Hâkîm Hoca Süleyman, Hakîm-Ata gibi çeşitli mahlâslarla yazdığı hece vezni ile birçok halk şiirleri, her bakımdan Ahmed Yesevî'nin eserlerine benzer : Hazret-i Peygamber'in Mi'rac'ına ve vefâtına âit destanlar, cennet ile cehennemin münâzarası, cennette akan dört nehirden ancak tevbe edenlerin içebileceği, tevbesizlere onun yerine zakkum zehri verileceği, Kıyâmet ahvâli, Hak korkusu, sonra Hazret-i Mûsa'nın, Hızır'a mürîd olması hakkındaki çok meşhur menkabe, İsmâ'îl ve İbrâhim kıssası, dervişlerin ve dervişliğin faziletlerine ve dünyanın fânîliğine dâir birtakım mutasavvıfâne düşünceler, Hoca Ahmed Yesevî hakkında medhiyeler.. Bunlarda hâkim olan esas ruh, tamâmiyle *Dīvân-ı Hikmet* rûhudur. Hoca Ahmed Yesevî'nin eserinde olduğu gibi, Süleyman Ata'da da aşka ayrılan yer, asıl âşıkların değil, zâhidlerin telkinlerine uygun ve pek azdır : "Eğer bir kimseye aşk gölgesi değerse, o, âşık olur. Âşıka aşk dâyesi renc ve mihnettir. Aşk yolu uzak ve gecesi korkunçtur. Canını satıp, dipsiz bir deniz olan o mahabbet deryâsına dalmalısın!". Seher zamanında kuşlarla berâber Hak zikrinin tatlılığından bahseden bu zâhidin aşkı, görülüyor ki, şeyhi Ahmed Yesevî'den farksızdır. Biz, mevzûlardaki bu farksızlığı, şekil ve edâda da görüyoruz : Meselâ, *Dīvân-ı Hikmet*'te nasıl vezinler ve nasıl şekiller kullanılmışsa ve onların başlıca husûsiyetleri ne ise, bu husûsiyetler aynen Hakîm Süleyman-Ata'nın eserlerinde de mevcuttur. Şu hâlde, kesin olarak söyleyebiliriz ki, Süleyman Ata, san'atta ve tasavvufta ayrı bir

---

başka basımları da vardır. Eski basımın sonunda, iki tâne, mesnevî tarzında ve arûz ile yazılmış uzunca hikâye vardır ki, bunlardan biri 'Ubeydullāh, diğeri Hatâ'î mahlâslıdır. Bu mecmuada arûz ve hece vezinleriyle birçok adamlara âit mutasavvıfâne sayısız manzûmeler bulunup, Süleyman Bakırgānî'ye âit olanlar, bunlar arasında en azını teşkil eder. Diğerleri Râcî, Meşreb, Hoca Ahmed, Şems-i Özkendî, Kul Şerîf, Hudâdâd, İkānî, 'Ubeydî, Fakîrî, Beyzâ, Bihbûdî, Şuhûdî, Kul Şerefî, Gedâ, Kul Nesîmî, Tufeylî, Kāsım gibi çeşitli şâirlere âittir. Bunlardan Şems-i Özkendî'nin eserleri sayıca belki hepsinden fazladır. İşte, pek iyi görünüyor ki, *Dîvân-ı Hikmet* gibi *Bakırgan Kitabı* da baştan aşağı bir tek şâire âit ve inanılmağa değer doğru bir nüsha değildir. Süleyman-Ata'nın eserleri de, şeyhininkiler gibi, uzun müddet hâfızalarda yâhut dervişlerin mecmualarında dağınık sûrette yaşadıktan sonra, diğer birtakım halk mutasavvıflarının eserleriyle de karışmış ve nihâyet bu çok karışık nüsha, *Bakırgan Kitabı* nâmı altında ve Hakîm Süleyman Ata'ya isnâd edilerek basılmıştır; hâlbuki basım sırasında pek ufak bir dikkat, değişik mahlâslı şâirlerin eserlerini derhâl ayırdetmeğe ve tanzime yeterdi. *Bahşı Kitabı* denilen 'âşık mecmuaları nasıl karışık bir eserler mecmuası, ise, bunlar da ayni mâhiyette birer sûfîyâne şiirler mecmuasıdır.

şahsiyet göstermekten çok, tamâmiyle şeyhinin şahsiyetine uymağa çalışmış, sülûk âdabında ve tasavvufî telâkkîlerde olduğu gibi, edebiyyatta da tamâmıyle onu taklide uğraşmıştır; çünkü, yukarıda açıklandığı gibi, Ahmed Yesevî tarzında sûfîyâne *Hikmet*'ler yazmak sırf bediî ve şahsî birşey değil, âdeta Yesevîlik husûsî âdâbındandı; Hakîm Süleyman Ata, bu a'naneyi ilk def'a te'sis etmiş olmak bakımından, Yesevî takipçileri arasında en mühim yeri kazanmağı hak etmiştir. İşte bundan dolayı, onun eseri de, sekiz yüzyıldan beri, şeyhinin eseri ile berâber halk arasında kuvvetle yaşamaktadır[14].

35. Netîce:

Hoca Ahmed Yesevî'nin bütün Türk âleminde eskidenberi ne kuvvetli mânevî bir te'sir yaptığını yukarıda görmüştük; bu sebeple, onun Orta-Asya'da ve Çağatay edebiyatı nâmı altında toplanan mahsuller üzerindeki edebî te'sirini anlattıktan sonra, Türk âleminin diğer büyük alanlarında da ne dereceye kadar ve ne kudrette bir edebî nüfûz icrâsına muvaffak olduğunu da göstermeliyiz ki, *Dîvân-ı Hikmet*'in nüfûz ve intişar alanının genişliği hakkında oldukça açık ve kesin bir fikir edinebilmek mümkün olsun. İşte bu sebeple, Hoca Ahmed Yesevî te'sirini başlıca dört büyük alanda aramak îcabediyor : 1) Kıpçak, yâni bugünkü Kuzey Türkleri alanı; 2) Türkmen alanı; 3) Âzerî alanı; 4) Batı Türkleri, yâni Anadolu ve Rumeli alanı.

Bu muhtelif lisânî sâhalardan birincinin, yâni kuzey alanı edebiyatının ilk devirleri pek büyük bir mechullük içindedir; bu devirlerden bâzı çok az lisânî mahsuller kalmışsa da, edebî kalıntılar hemen hemen yok gibidir. Yalnız, *Mahabbet-Nâme* gibi bâzı nâdir kıymetli eserler, XIV. yüzyıl esnâsında Altınordu Devleti dâiresinde yaşayan Türk Hanları ve Hanzâdeleri himâyesinde de klâsik Acem eserlerini taklitle bir-

[14] Cemâlü'd-Dîn Velidî Efendi, *Tatar Edebiyatı'nın Barışı* adlı küçük risâlesinde, en eski Tatar eserlerinden olarak *Bakırgan Kitabı*'ndan da biraz söz ediyorsa da, yürüttüğü görüşler bütünüyle indî olduğu gibi, verdiği bilgi de çok eksik ve yanlıştır. Meselâ, meşhur *Hakîm-Ata Kitabı*'nın ve sonra *Reşahât*'ın Hakîm Süleyman Ata hakkında verdiği bilgiden tamâmiyle habersiz olduğu gibi, *Bakırgan Kitabı*'ndaki eserlerin ayrı mahlâslı adamlar tarafından yazıldığını bile hemen hiç gözönüne almıyor. Yazarının en basit ve en iptidâ bir tenkid fikrinden mahrum olduğunu gösteren bu hâl karşısında, hemen hiçbir tarihî mâhiyeti hâiz olmayan bu basit esere ilmî bir kıymet vermek, tabiî, hiçbir sûretle mümkün değildir (Orenburg, Vakıt Matbaası, 1912, s. 87-89).

takım edebî mahsûller vücûde geldiğini gösteriyor ki, bunlar da mahallî lehce ile değil, Çağatayca dediğimiz edebî lehçe ile yazılmıştır[15]; fakat acabâ, bu sırada o sâhadaki halk edebiyatı ne gibi mahsûller vücûde getiriyordu? Ahmed Yesevî ve Süleyman Bakırgānî'nin *Hikmet*'leri halk arasında nekadar okunuyor ve ne derece bir te'sir yapıyordu? Bu güç suallere kesin ve açık olarak cevap verebilmek, elimizdeki malûmâtın

[15] Hakîm Senâ'î ve 'Attâr gibi şâirlerin mesnevî tarzındaki *nâme*'lerini taklitle, Hârezmî adlı bir Türk şâiri tarafından H. 754 (M. 1353-54)'de yazılan bu eser, lisânî mâhiyeti bakımından Çagatay dâiresine mensuptur. Eser Kongat kabîlesinden olup Altınordu Hükümdârı ünlü Cani Big yanında mühim bir yeri olan Muhammed Hoca Big adlı birinin adına yazılmıştır. *Rieu Katalogu*'nda bu zâtın Endehūd, Şibrūgan, Belh hükümdârı olup, H. 759 (M. 1357-58)'da Melik Mu'İzzüddin Hüseyin Kert ile savaşırken maktul düşen Emîr Muhammed Hoca Apardı olduğunu (*Habibü's-Siyer*, c. III., s. 75) söylüyorsa da, biz bu fikri kabûl etmiyoruz; bizim fikrimize göre, bu zâtın –gençliği, Cani Big'le münâsebeti, Kongratlar'dan olduğu düşünülünce,– Cani Big'in oğlu Birdi Big Han (H. 758-762 - M. 1356-1361)'ın saltanat zamanında kaçıp Moskova'ya Kınaz İvan yanına giden ve kendisini Han tarafından bir husûsî me'muriyet ile gelmiş gibi gösteren Hanzâde Muhammed Hoca Big (M. Remzî, *Telfîku'l-Ahbâr*, c. I., s. 555-56) olduğu muhakkaktır (Bu hususta daha fazla bilgi için *Yeni Mecmua*'nın 57'nci sayısında *Osmanlı Edebiyatının Başlangıcı* adlı makalemize bakınız). Türk âleminin her tarafında Türkçe eserlere bol bol rastlandığı bu devirde yazılan *Mahabbet-Nâme*, bilhassa şu bakımdan mühimdir ki, XIV. yüzyılda Altınordu Devleti dâiresinde Türk hanları ve hanzâdeleri himâyesinde bu gibi eserler vücûde geldiğini ve onların Mâverâünnehir'de, Horasan'da, Irāk-ı Acem ve Fars'ta, hulâsa Asya'daki Türk saraylarında umûmî bir edebiyat lisâm olarak kabûl edilen Çağatay lehçesi ile yazıldığını gösteriyor. Daha XIV. yüzyıl ortasında –Anadolu ve Âzerbeycan müstesnâ olmak üzre– Türk âleminin diğer alanlarında umûmî bir edebiyat lisânı vücûde gelerek az zamanda gelişmesi, öyle hayret edilecek muammâ gibi bir hâdise değildir; burada, hattâ kısaca açıklanması bile mümkün olmamakla berâber, bunu, Asya'da büyük göçler doğuran, çeşitli alanlardaki Türkleri ayni siyâsî hâkimiyet altında birleştiren ve aralarında dâimî bağlar te'sis eden Cengiz istilâsının sayısız neticelerinden birisi sayabiliriz; fakat şunu da düşünmeli ki, bu edebiyat, halkın Türklük'le hiç ilgisi olmayan alanlarda, yalnız hükümdârı ve ümerâsı Türk neslinden olan bir devlette de bir saray edebiyatı şeklinde meydana çıkıyordu. Tarihci Zeki Velidî Togan, I. Cihan Harbinden biraz önce bana yazdığı bir mektupta, Prof. Somoiloviç'in, XIV. asırda Mısır'da *Kutb* mahlâslı bir şâirin Uygurca yazdığı *Husrev-ü Şîrîn* manzûmesini bulup neşretmeğe hazırlandığını bildirmişti. Buradaki Uygurcadan maksat, eserin XIV. asır mahsûlü olmasına göre, o devirde umûmî edebiyat lisânı olan Çagatayca olmalıdır; fakat bu Çagatayca eserin Uygur harfleriyle yazılmış olması da muhtemeldir. Mısır hükümdârlarının Altınordu ile dâimî bağlantı ve münâsebetleri düşünülünce, buna hayret edilemez. Mısır'da bundan başka Anadolu lehçesiyle de birçok eserler yazılmıştır ki, bu husustaki tedkiklerimiz için bakınız : *Türk Edebiyatı Tarihi*, Istanbul, 1928, "Memlûklar Devri'nde Türk Lisan ve Edebiyatı" (s. 366 v.d.).

derecesine göre, şimdilik mümkün değil gibidir. Yalnız, meselâ *Mahabbet-Nâme* gibi Acem taklidi eserlerin yanında, mevzûunu eski halk mitolojisinden alan birtakım eserlerin, meselâ Hüsâm Kâtib'in *Cemceme Sultan* adlı ünlü *Kesikbaş* hikâyesinin[16] ve işte daha bu kabilden birtakım eski hikâye ve manzûmelerin[17] halk arasında yaşadığını biliyoruz. Pek muhtemeldir ki, Hoca Ahmed Yesevî'nin ve bilhassa Süleyman Bakırgānî'nin *Hikmet*'leri de bunlar arasında bulunsun; çünkü *Dīvân-ı Hikmet*, *Bakırgānī Kitabı*, *Âhirzaman Kitabı* gibi, eski Yesevî dervişlerinin şiirlerini içine alan mecmuaların, Kuzey Türkleri arasında, daha başlangıcı bilinmeyen eski bir zamandanberi pek yaygın ve meşhur olduğunu biliyoruz[18]. Kuzey Türkleri arasında şu son senelerde Avrupa

---

[16] Sâhib Giray b. Hacı Giray'ın emriyle H. 955 (M. 1548-49) tarihinde Türkçeye çevrilen *Hikâyet-i Cemceme Sultan* adlı küçük fakat mühim eserin baş tarafında, bu kitabın "777" de Hüsâm Kâtip tarafından (مغول) Mogol dilince nazmedildiği ve Sâhib Giray Han'ın bunu hazîne kitapları arasında bularak Türkî dile, yâni Osmanlı lehçesine çevirttiği yazılıdır (Husûsî kütüphanemizdeki yegâne nüshadan). Ne yazık ki, bu çeviren adamın ismi eserde nedense hiç zikredilmiyor; fikrimize göre, buradaki "Moğul dili"nden maksat Çağatayca, veya Kıpçak lehçesi olmalıdır; çünkü XV. ve XVI. yüzyıllarda bizim Osmanlı müellifleri Çağataycaya, "Nevâ'î dili, Tatar dili, Türkî dili, Moğul dili' ünvanlarından herbirini ayrı ayrı vermekte hiç tereddüt etmiyorlardı (*Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü, Millî Tetebbu'lar*, nu. I., s. 7, I numaralı nota bakınız). Âzerbaycanlıların da, Çağataycaya Moğulca dediğini, *Tezkire* sâhibi meşhur Sâdıkî Kitâbdâr'ın 'Alî-Şîr Nevâ'î hakkındaki bir kıt'asından anlıyoruz. Hüsâm Kâtib, veya eski ta'biriyle Hüsâm Bahşı'nın eserinin, âmiyâne mâhiyeti bakımından Kıpçak lehçesi ile yazılmış bir halk eseri olmak ihtimâli varsa da, biz bunun – belki Uygur yazısiyle yazılmış – Çağatayca bir manzûme olmasına daha fazla ihtimâl vermekteyiz.

[17] Ebû Bekir b. Abdullāhü'd-Devâdârî'nin *Tarih-i Muhtasar* adlı çok kıymetli eserinde Moğul ve Kıpçaklar'ın *Ulu Han Ata Bitigci* ünvanlı çok mu'teber bir kitapları olup, Oğuzların *Oğuz-Nâme*'si mâhiyetinde olduğu, yâni bu kitabın onlara âit birçok an'ane ve menkabeleri içine aldığı zikrediliyor. Oğuz *Ozan*'ları nasıl *Oğuz-Nâme* menkabelerini kopuzlarla halk arasında terennüm ediyorlarsa, Kıpçak *Bahşı*'ları da kendi an'ane mecmualarındaki menkabeleri yine ellerindeki kopuzlarla terennüm ediyorlardı (Dâmad İbrahim Paşa Kütüphanesi, numara 913). XIV. asır başlarında Altınordu memleketini ziyâret eden seyyah İbn Battûta, yemekten sonra *Âyât-ı Kur'âniye* okunup Arapça tegannî olunduktan sonra, ayrıca Farsça ve Türkçe gınâya da mübâderet edildiğini ve bunlara *mülemma'* dendiğini söylüyorsa da (*İbn Battûta tercemesi*, c. I., s. 365), isminden de kolaylıkla anlaşılacağı gibi, bu *mülemma*'ların halk eserleri olmadığı tabi'îdir; lâkin yine İbn Batûtta'nın ayrıca, sultanın bayram merâsimi esnâsında tegannî edildiğini söylediği Moğullar'ın (*aynı eser*, s. 382) birtakım halk eserleri olması ihtimâli vardır.

[18] Cemal Velîdî Efendi, *Tatar Edebiyatının Barışı*, s. 87. Kuzey Türkleri edebiyatının ve umûmiyetle o sâha tarihinin meçhûl oluşu bakımından bu başlangıcı ta'yin etmek mümkün değildir.

medeniyeti te'siri altında yeni bir edebiyat teşekküle başlayınca, yâni XX. asrın ilk yıllarına kadar vücûde gelen eserlerde Ahmed Yesevî'nin ve Ahmed Yesevî takipçisi ve mukallidlerinin açık ve kesin te'sirini görmek için, o edebiyatla, hattâ biraz uğraşmak bile yeterlidir[19].

Ceyhun ile Hazar Denizi arasında Belh ve Herat ile Esterâbad'a kadar uzanıp giden ekseriyetle üzerinde oturulmayan ve geniş bir alan üstünde yaşayan Türkmen kabîleleri üzerinde de Ahmed Yesevî'nin te'sirlerini görebiliriz. Sosyal seviyeleri bakımından edebiyatları halk edebiyatından daha yukarıya çıkamayan ve *Bahşı*'ların, yâni saz şâirlerinin inşad ve teganni ettikleri birtakım halk şiirleriyle bedii ihtiyaçlarını te'min ve tatmin eyleyen bu Türkmenler, eskidenberi *Dede Korkut* hikâyeleriyle berâber, Ahmed Yesevî ve takipçilerinin mutasavvıfâne *Hikmet*'lerine de büs-bütün yabancı değildiler. Onların âdeta kudsî bir mâhiyet verdikleri Halk şâiri Mahdum Kuli'nin şiirlerinde, Ahmed Yesevî te'siri –önce Vambéry'nin pek doğru olarak söylediği gibi– göze çarpmamak mümkün değildir. Hemen hemen bundan birbuçuk asır önce hayatta olup, elinde sazı ile Mâverâü'n-nehr'i ve İran'ın kuzey taraflarını gezen bu Nakşbendî dervişi, bugün bile Türkmenlerin en büyük şâir-mutasavvıfı sayılır. Halk kahramanları vasfında, "alaman" yâni aşîret kavgaları hakkında, hulâsa günlük hayatdan mülhem olarak yazdığı parçalarda Âzerbaycan ve Anadolu'nun âşıkları gibi çok mahallî manzûmeler vücûde getirmiş olan bu şâir, tasavvufî-ahlâkî şiirlerinde de tamâmiyle Ahmed Yesevî ruh ve edâsını gösterir : Dünyanın fânîliğini, mü'minlere asil âhiret için çalışmak lâzım geldiğini, Allāh aşkı ile gönlünün çırpındığını, hak yolunda dem çeken hakikî dervişlerle yoldaşlık etmek istediğini söyler; ibâdet ve tâ'at lüzûmunu, fenâlıklardan sakınmağı, iyi huylara sâhip olmak lâzım geldiğini ve daha birtakım ahlākî esasları öğretmeğe ve telkîne çalışır; hâlbuki bu, tamâmiyle *Dîvân-ı Hikmet*'te telkîn edilen şeylerdir. İşte, pek iyi görülüyor ki, Hoca Ahmed Yesevî, Türkmenlerin halk şâirleri üzerinde de kuvvetle te'sir etmeğe muvaffak olmuştur[20].

---

[19] Cemal Velîdî Efendi'nin yukarıda zikredilen eseri, ilmi bir mâhiyeti hâiz olmamasına rağmen, herhangi bir okuyucuya bu kanaati vermeğe yeter. Kuzey Türkleri edebiyatı ile daha iyi ve daha yakından uğraşınca, bu kanaat büsbütün kuvvetlenir.

[20] Türkmen şâiri Mahdum Kulı'dan, önce Vambéry meşhur seyahatnâmesinde söz etmiştir (*Voyages d'un faux derviche dans l'Asie Centrale de Téhéran á Khiva, Bokhara et Samarkand*, fransız. terc. 2. basım, Paris, 1873, s. 283). *Çagatay Lisânı Tedkikleri*

Çağatayca dediğimiz büyük edebî lehçenin hüküm sürmüş olduğu Orta-Asya ile, Selçuk Türkçesinin hâkim olduğu Küçük-Asya arasındaki orta alanda, yâni Bağdad civârından başlayarak, Musul, Diyarbakır, Şarkî Anadolu, Kafkas ve İran Azerbaycanlarında kullanılan Âzeri dediğimiz –ve daha çok Anadolu, yâni Selçuk-Osmanlı lehçesiyle büyük bir benzerlik gösteren– lisânî ve edebî alan, Türk edebiyatının şimdiye kadar belki en mechûl kalmış bir parçasıdır. Cengiz istilâsının doğurduğu göçler ve meydana gelen yeni soylar neticesinde teşekkül ettiğini zanneylediğimiz daha sonraya âit lehçenin en eski mahsûlü olarak, H. 700 (M. 1300-1301) tarihlerinden önce mutasavvıfâne şiirler yazmış ve yalnız kendi sâhasında değil, lehçe benzerliği bakımından Anadolu'da da büyük bir şöhret kazanmış olan meşhur mutasavvıf Hasan-oğlu'nun şiirlerini biliyoruz; ne yazık ki, elimizde onlardan hemen hiçbir kalıntı bulunmuyor [21]; bununla berâber, mutasavvıfâne Farsça şiirler yazmakla tanınmış bu Türk şâirinin herhâlde tasavvuf vâdisinden ayrılmadığı ve şöhret çevresinin genişliğine göre, her hâlde Hece vezniyle, Yesevî tarzında birtakım ilâhîler yazdığı tahmin olunabilir. Bizim Osmanlı tezkirecilerinin XVI. yüzyılda –mutlakā halk edebiyatını taklitle Hece vezniyle yazıldığı için olacak– biraz küçümseyerek söz ettikleri ünlü Hasan-oğlu türküleri eğer bu zâta âitse –ki, bunu kesin olarak iddia

---

adlı eserinde de, bu Türkmen şâirinin şiirlerinden biraz bahseden Vambéry, daha sonra, onun bâzı seçilmiş parçalarını Almanca tercemeleri ile birlikte yayınladı. Rus âlimlerinden Ostromof, onun bâzı şiirlerini yayımladığı gibi, Prof. Samoiloviç de, ayrıca onların fihristini tanzim etmiştir. Zeki Velidî Togan, Prof. Samoiloviç'in, onun *Dîvân*'ını tam olarak neşre hazırlandığını Birinci Cihan Harbi'nden önce bana bildirmişti. Herhâlde, bütün bu açıklamalardan anlaşıldığına göre, Mahdum Kulı, şarkiyatçılar âlemince eskidenberi tanınmış bir kimsedir.

[21] Bu Hasan-oğlu adlı Türk şâiri *Devletşah Tezkiresi*'nde, « چون خدا در دو جهان روی نیکو دارد دوست * من که پور حسنم دوست ندارم چکنم » makta'lı ufak bir gazeli zikredilen ünlü mutasavvıf Şeyh İzzü'd-Dîn Pûr Hasan İsferâyinî'dir. Bu İsferâyin'lı şâir, Radiyyü'd-Dîn Alî Lala halîfelerinden Şeyh Cemâlüddîn Ahmed Zâkir'in başlıca mürîdlerinden olup, Hasan-oğlu mahlasiyle Türkçe ve Pûr Hasan mahlası ile de Farsça şiirler yazmış ve Devletşah'ın rivâyetine göre, Âzerbaycan ve Rûm'da pek büyük bir şöhret kazanmışdır (*Devletşah Tezkiresi*, s. 221). Büyük mutasavvıf Şeyh Radiyyü'd-Dîn Alî Lala hakkında yukarıda yeter derecede bilgi vererek H. 642 (M. 1244-45)'de öldüğünü söylemiştik (19. § *Yesi'ye Dönüş*); işte, bu açıklamalara göre, bu şeyhin mürîdi olan şâir Hasan-oğlu'nun, XIII. yüzyılın son, veyâ XIV. asrın ilk seneleri esnâsında şöhret kazandığına hükmetmek yanlış değildir. Bu çok eski Âzerî sâiri şimdiye kadar, her nedense, hiç kimsenin dikkatini çekmemiştir.

edememekle berâber, aksini iddia için de elimizde kat'î bir delil yoktur-o vakit onlarda Yesevî te'sirinin bulunduğuna kesinlikle hükmedebiliriz[22]. Esâsen Halk Edebiyatı'nın ve Halk Mitolojisi kalıntılarının da bu orta Âzerî sâhasında eskidenberi oldukça kuvvetli ve canlı olduğu düşünülünce, bu faraziye tabiî daha büyük bir kuvvetle savunulabilir[23].

Ahmed Yesevî menkabelerinin Anadolu'da nasıl ve ne zaman umumileştiğini ve Yesevî dervişlerinin Anadolu'ya nasıl aralıksız geldiklerini yukarıda bütün teferruat ve tafsilâtıyle anlatmıştık. Kitabımızın İkinci Bölüm'ü tamâmiyle Anadolu Türkleri'nde halk tasavvuf edebiyatının başlangıç ve gelişmesini açıklamağa ayrıldığı için, Ahmed Yesevî'nin Batı Türkleri üzerindeki edebî nüfûzu orada bütün açıklık ve kat'iyetiyle görünecektir; bu yüzden, burada bu mes'ele hakkında hiçbir şey söylemeğe lüzum görmüyoruz. Türklerde tasavvuf cereyânının, yâni tarîkatlerin tarihi daha iyi tedkik edilince, Türklerin Halk Edebiyatı ve Türk etnografisi hakkında ciddî ve etraflı araştırmalar yapılarak bugün

---

[22] *Tezkire* sâhibi Âşık Çelebî, mûsıkîşinas şâirlerden Makāmî ve Süleyman Bursavî'den söz ederken, Hasan-oğlu türkülerinin o devir hayatında pek çok tanınmış olduğunu anlatmaktadır. Ancak, aradaki uzun zaman farkına bakılınca, Âşık Çelebî'nin söz ettiği bu Hasan-oğlu türküleri'nin Şeyh İzzüddin Pûr Hasan İsferâyinî'ye âit olması herhâlde biraz garip görünüyor.

[23] Âzerî sâhası dediğimiz lisânî alan ahâlisi, yâni Âzerbaycan ve Doğu Anadolu Türkleri – Küçük-Asya Türkleri'nden daha sonra, yâni Cengiz istilâsından sonra oralara yeni Türk akınları geldiğinden – eski an'aneleri daha iyi ve daha kuvvetle saklamışlardır. Kitabımızın İkinci Bölümü'nde Oğuzların Batı'ya göçleri ve bu muhâceretlerin zamanı, kuvvet derecesi ve kesâfeti hakkında yeter derecede izahat verildiği için, burada ayrıca tafsilât vermeğe lüzum görmüyoruz. Bu alanlara, daha Selçukluların ortaya çıkışından önce birtakım Oğuz aşîretleri geldiği gibi, Sultan Mahmud Gaznevî'nin Mâverâü'nnehir'den Horasan'a geçirdiği birkısım Oğuzlar da, sonraları gelip bunlara katılmışlar, daha sonra Selçuklular ve Hârizmîler zamanında bu alanlara yeniden birtakım Türkler daha gelip yerleşmişlerdi; Moğul istilâsını müteâkıp, İlhanlılar zamanında buralara yeni yeni birtakım Oğuz aşîretleri daha gelip karıştığı da düşünülecek olursa, bu Âzerî sâhasının etnografik mâhiyeti hakkında az-çok bir fikir edinilebilir. Bu sâhaya gelen Türklerin hemen hepsi Oğuzlardan, yâni Türkmen cinsinden idi. *Kitâb-ı Dede Korkut*'un bugün elimizde mevcut nüshasında vak'aların geçtiği yer olarak dâima Doğu Anadolu ve Âzerbaycan sâhasını görmemiz, yukarıda ileri sürülen fikirleri isbat ettiği gibi, oraların Halk Edebiyatı hakkında biraz tedkiklerde bulunanlar da bu ciheti tasdik ederler; hakikaten, o yerlere âit Halk Edebiyatı mahsûlleri, her bakımdan Batı Anadolu ve Rumeli mahsûllerinden çok daha zengin ve aslîdir. Etnografi araştırmaları ilerledikçe bu meseleler daha iyi aydınlanacaktır.

bilinmeyen birçok cihetler aydınlanınca ve bilhassa bu güne kadar ilim âlemi için âdeta çözülmesi imkânsız bir bilmece hükmünde olan Türk Edebiyatı Tarihi ilmî bir sûrette teessüs ve açıklığa kavuşunca, bu eski Türk mutasavvıfının bütün Türk âlemi üzerindeki geniş ve sürekli te'siri daha iyi ve daha kuvvetli bir sûrette anlaşılacaktır.

İKİNCİ KISIM

YÛNUS EMRE VE TE'SİRLERİ

VII. Bölüm

YÛNUS EMRE'YE KADAR ANADOLU'DA TÜRK EDEBİYATI

36. Anadolu'da Türkler:

Türklerin büyük ve mühim bir şûbesini teşkil eden Oğuzlar ve lisanları hakkında yukarıki bölümlerde biraz bilgi vermiştik (2. § *Türkler ve İslâmiyet* - 30. § *Lisânî Mâhiyeti*). Şarktan bitmez tükenmez bir insan seli gibi gelerek Selçuklu hükümdârlarının azimli idâresi altında Anadolu'yu birkaç asır zarfında baştan başa türkleştiren Türkler, kâmilen Oğuzlardan olduğu için Anadolu'da kurulan Selçuklu idâresini ve Selçuklu medeniyetini umûmî hatlariyle teşrih ve îzahtan önce, Oğuz Türkleri'nin mâzîsi hakkında biraz daha tarihî bilgi verilmesi icâbediyor. Daha Abbâsî Halîfesi el-Mehdî zamanında (H. 158-169 / M. 774-786), Şarkî Türkistan Dokuz Oğuzlarından ayrılmış ve X. yüzyıldan i'tibâren İslâmiyeti kabûle başlamış olan Seyhun alanında yaşayan Oğuz Türkleri [1], bu asrın sonlarına doğru İslâm toprağına göçe başlayarak önce

[1] İbnü'l-Esîr. Ayni tarihçi, bu Oğuzların daha o zamandan i'tibaren İslâmiyet çevresine girdiklerini söylerse de, Barthold'ün çok haklı iddiası vechile, bu ancak X. yüzyılda başlamıştır. Bundan başka, Kazvînî'nin ifâdesi, Oğuzların eski bir zamanda hıristiyanlığı kabûl etmiş olduklarını da îmâ ediyor (Wüstenfeld tarafından bastırılan nüsha, c. II., s. 394). Barthold, bu Oğuzların M.S. VI. asırda Çin'den Karadeniz'e kadar bütün Türk kabîlelerini bir göçebe imparatorluğu şeklinde birleştirmeyi başarmış olan kavim olduğunu ve M.S. VIII. asra âit *Orhun Kitâbeleri*'ndeki Dokuz-Oğuzların muhakkak bunlar olduğunu söylüyor (*Encyclopédie de l'Islam*, *Ghuzz* maddesine bakınız) ki, müsteşrık Radloff, daha bu kitabelerin keşfinden önce bu ciheti pek âlâ anlamıştı (*Kutadgu Bilig*, s.78). Ramstedt, bu Oğuzlar'ı, Moğulların Oyrat (اويرات) lar'iyle, kezâlik Munkacy de Uygurlarla münâsebetli olduğunu iddia etmişlerse de, bu iddiaların lisâniyat bakımından hiçbir zaman kabûlü mümkün değildir; bununla berâber, Dokuz-Oğuzlarla eski Uygurların ayni kavm olduğunu ve eski Uygur imparatorluğunu bunların kurduğunu müşteşrık Barthold ve Radloff gibi, W. Thomsen de kesin olarak söylüyor (*Inscription de l'orkhon*, Helsingfors, 1896., s. 147-148). Eski Arap kaynaklarında Tokuz-Guz yâni Dokuz Oğuz ünvânına, en sonra H. 205 (M. 820-21) tarihinde bunların Uşrûsana hıttasını zaptetmeleri münasebetiyle *Taberî*'de rastlıyoruz (*Taberî*, c. III., s. 1044). İşte bu tarihten sonra, Batı'da Oğuzlardan söz edilmektedir ki, Müslüman olduktan sonra bunlara umûmiyetle Müslüman Türk mânasına Türkmen unvânı verilmiştir. Önce El-Mukaddesî'de (de Goeje basımı, s. 274), sonra *Dîvân-ı Lu-*

Buhâra yakınında yerleşmişlerdi; işte, bunların arasından çıkan Selçuklu hânedânı, Gaznevî devletinin ve çeşitli küçük kuvvetlerin hüküm sürdüğü geniş alanlara hızla nüfûzunu yaydı ve Çin Türkistanın'dan Mısır ve Bizans sâhalarına kadar kuvvetli ve muazzam bir Selçuklu Devleti meydana geldi. Tuğrul Bey (ölümü : H. 455 / M. 1063-64)'den Sultan Melikşah'ın vefatına (H. 465-485 / M. 1072-1093) kadar çok parlak bir sûrette devam eden bu muazzam saltanat, sonraları parçalanarak Horasan'da, Irâk-ı Acem'de, Kirman'da, Halep ve Şam'da ve diyâr-ı Rum'da ayrı ayrı birtakım devletler hâlinde süre gelmiş ve Sultan Sencer (ölümü : H. 552 / M. 1157-58) zamanında biraz eski parlak devirlerini hatırlatır gibi olmuşsa da, bu da pek az sürmüştür. Bu çeşitli kollar arasında yaşayan en fazla Anadolu Selçukluları oldu; çünkü diğerlerinde, hânedan, ümerâ ve askerî birkısmı müstesnâ olmak üzre, devletin asıl kuvveti yerli halk üzerine dayanıyordu. Horasan'da, Irâk-ı Acem'de, Halep'te Oğuz Türkleri yok değildi; fakat bilhassa Horasan ile Irāk-ı Acem'de onlar yerli halk arasında yavaş yavaş erimeğe, hiç olmazsa, onların rengini almağa mahkûm idiler; hâlbuki Anadolu ve Âzerbaycan, Oğuz aşîretlerinin devamlı ve kuvvetli göçleriyle bir Türk memleketi hâline geldiğinden, vukû bulan bütün siyâsî inkılâplara rağmen, Türklere yeni bir medeniyet merkezi oldu ve Oğuz Türkleri orada ebedî bir sûrette yerleştiler[2].

---

gâti't-Türk'te, *Siyâsetnâme*'de gördüğümüz bu ünvan hakkında yukarıda (V. bölüm, not 20) bilgi vermiştik; bu kelimenin menşe'i hakkında daha ilk Arap ve Acem tarihçilerinden ve sonraları Neşrî'den başlayarak bugüne kadar – gerek Doğu ve gerek Batı'da– yapılan çeşitli iştikâkî te'viller, bize göre, hiçbir sûretle kabûle şâyan ve ilmî bir mâhiyeti hâiz değildir.

[2] İslâm memleketleri ile hem-hudut oldukları için İslâmiyet'i çabuk kabûl eden ve İslâmlarla, Hazar-Türkleri ile, Kıpçaklarla dâimî münâsebette bulunan Sır-Deryâ Oğuzları, daha Selçuklulardan önce çeşitli aşîretler hâlinde Mâverâ'ünnehir'den kalkarak şimâlî İran yolu ile Âzerbaycan ve Eran'a, yâni Bizans İmparatorluğu hudut boylarına kadar gelip saldırılara başlamışlardı. Yine XI. yüzyılda Maverâ'ünnehir'de ve Horasan'da göçebe Oğuz aşîretlerine çok rastlanıyordu. Horasan'dakileri, Sultan Mahmud Gaznevî, mâhirâne bir siyasî tedbir olmak üzre Mâverâü'nnehir'den oraya naklettirmişti. Bunlar da çeşitli sebeplerle Bizans sınırlarına gelip, oralarda yerleşen sâir Oğuzlara katıldılar; fakat Mâverâü'nnehir ve Horasan büsbütün de Türklerden ârî kalmamıştı; Seyhun yukarısından inip gelen yeni birtakım Türk aşîretleri, tekrar o alanlara inerek, oradaki diğer Türklerle karışmışlar ve Selçuklular'a kuvvet kaynağı olmuşlardı. Bilhassa Mâverâü'nnehir, o zamana kadar sürekli göçlerle oldukça türkleşmiş, eski İranî mâhiyetinden kuvvetli bir sûrette kurtulmuştu ki, bu hususta en

Daha Selçukluların meydana çıkmasından önce, yâni XI. asrın ilk senelerinde Mâverâü'nnehir'den birtakım Oğuz aşîretleri Âzerbaycan ve Güney Kafkasya'ya yayılarak, Bizans İmparatorluğu sınırında epeyi kuvvetli bir sûrette yerleşmişlerdi. Mahmud Gaznevî'nin Mâverâü'nnehir'den Horasan'a naklettiği Oğuzlardan bâzılarının da katılması ile kuvvetlenen bu kavgacı Türkmen kitlesi, arada sırada Bizanslılar'a hücumdan çekinmiyorlardı. Nihâyet, Selçuklu devletinin İran'da kurulma ve gelişmeğe çalıştığı bir sırada, Tuğrul Bey, vâki' olan dâvet üzerine akrabasından Kutalmış'ı bir ordu ile berâber Bizanslılara karşı onların yardımına gönderdi. Daha sonra, yine Tuğrul Bey, Horasan'a gelmiş olan bâzı Oğuz kabîlelerini kolaylıkla başından savmak için, onları kardeşi İbrâhim İnal'ın kumandası altında Bizans İmparatorluğu'na karşı Anadolu içerilerine doğru sevketti. Alparslan'ın saltanatı esnâsında (H. 455-465 / M. 1063-1073) Selçuklular, Anadolu'da daha faydalı bir sûrette faâliyet gösterdiler. Ani ve Kars kal'alarını zapt ve Gürcistan'ın mühim birkısmını ele geçirerek Bizans nüfûzunu Ermenistan ve Gürcistan'dan atan bu hükümdâr, Malazgirt muhârebesinde Rum Kayser'i Romaine Diojén'i kesin sûrette bozguna uğratıp esir ederek, Anadolu'da Türk hâkimiyetini mutlak bir sûrette kurdu ve eskidenberi Bizans sınırlarında bekleyen Türkmen kabîleleri reislerine Kızıl-ırmak'a kadar bütün doğu Anadolu arâzîsini temlik ve ikta' eyledi. İşte bu sûretle, Anadolu'da kurulan ilk Türk devletleri Saltuklar, Mengüçler, Dânişmendler'dir; Melikşah zamanında Anadolu Selçukluları ve

mühim etnografik âmil, Karluklar'dı; bununla berâber, Oğuzlar'ın bu husustaki rolü de büsbütün ehemmiyetsiz sayılamaz. İşte, Bizans sınırlarında yerleşen Oğuzlar, Selçuk hükümdârlarının kumandası altında bir-iki asırlık kısa bir zaman zarfında Anadolu'yu tamâmiyle türkleştirmeği başarmışlardı. Moğul istilâsından önce Mâverâü'nnehir ve Horasan'da, kuzey İran'da, güney Kafkasya, Âzerbaycan, Kürdistan ve el-Cezîre kıt'alarında birçok Oğuz aşîretleri bulunuyordu. Moğul istilâsı bunları batıya doğru sürerek, İlhanlılar zamanında Anadolu'ya Oğuz muhâcereti tekrar kuvvetlendi. Daha sonra, Akkoyunlu, Karakoyunlu devletlerini teşkil ettiler; hattâ sonraları, doğuya dönerek Safevî devletinin esas kuvvetini teşkil eyeleyenler hep Oğuzlar'dır. Moğul istilâsından sonra, Mâverâü'nnehir ve Horasan'da artık Oğuzlara rast gelmiyoruz. Yalnız, bu günkü Hazar denizi, İran, Hive, Buhâra arasındaki geniş Türkmen sâhasında yaşayan kabîlelerin, yukarıda kısaca söylemiş olduğumuz gibi (s. 151-152), evvelce oraya gelmiş Oğuzlar'la, Moğul istilâsı karşısında onlara katılan sâir Oğuzların torunları olduğunu da ilâve edelim. İşte bu ufak hulâsa, daha Anadolu'da Osmanlı devletinin kuruluşundan önce, Oğuz Türkleri'nin işgâl ettikleri etnografik alanın büyüklük ve genişliğini oldukça açıklıkla göstermeye yeter.

Berkiyaruk zamanında Ahlat şahları bunları ta'kip etmişlerdir ki, bütün bu Türk devletleri arasında en kuvvetli ve sürekli olan, Anadolu'nun türkleşmesine en çok hizmet edenler Anadolu Selçukluları olmuştur [3].

Melikşah'ın ölümünden sonra Selçuklu İmparatorluğu parçalandığı esnâda, Küçük-Asya'da ortaya çıkan müstakil Anadolu Selçuk Devleti oldukça sağlam esaslar üzerine dayanıyordu. Ana-vatandan sürekli bir insan seli şeklinde Batıya gelen Oğuz Türkleri, Acem ve Arap medeniyetleri ile epeyice temas ettikten sonra, bilhassa Malazgirt zaferini takiben, Anadolu'da tamâmiyle yerleşmişler ve lisanlarını, dinlerini, hulâsa bir kelime ile kültürlerini lâyıkıyle yayarak, Ermeni hâkimleriyle Bizans hükümdârlarını dâimî bir tehdit altında bırakmışlardı. Haçlı hücumlarına ve Rumlarla Ermenilerin bitip tükenmez iz'açlarına rağmen, Anadolu devamlı bir sûrette türkleşiyordu. Kuvvetini bilhassa Oğuz boylarından alan Anadolu Selçuk Devleti, ordusunun kuvveti

[3] Önce, Türkmen beylerinden Alî b. Ebü'l-Kāsım tarafından kurulan Saltık Devleti'nin hükûmet merkezi Erzurum idi. Gürcülerle çok uğraşan bu devlet, önce Rum Selçukluları'nın himâyesine ve daha sonra da doğrudan doğruya tâbiiyyetine girerek, H. 598 (M. 1201-1202)'de nihâyet bulmuştur. Bunun gibi, yine Türkmen emîrlerinden Mengüç Gāzî tarafından kurulan Âl-i Mengüç devleti, Erzincan, Kemah, Konya, Şarkî Karahisar, Divriği şehirleri ile, bunların civârına mâlikti ve hükûmet merkezi de Erzincan'dı. Bunlar da Gürciler, Abhazlar ve Rumlar'la uzun müddet mücâdelede bulunmuşlar ve Dânişmend devletinin yıkılmasından sonra memleketi H. 625 (M. 1227-28)'de Rum Selçukluları'na teslim etmişlerdir; bunların Divriği kolunun yıkılması tarihi tamâmiyle belli değildir. Meşhur Melik Ahmed Dânişmend Gāzî tarafından tesis edilen Dânişmendîye devletine gelince, Sivas, Amasya, Tokat, Niksar, Osmancık, Çorum şehirlerini ve civarlarını feth ile, bütün Kapadokya kıt'asını istilâ eden ve sonra Kızıl-Irmak'ı geçerek Kangırı ve Kastamonu şehirlerini ve o civarları elde eden bu devlet, kurulduğu sıralarda büyük bir gelişme isti'dâdı göstermişse de, sonradan, verâset kavgaları ve Rûm Selçukluları'yla aralarındaki anlaşmazlıklar sebebiyle Anadolu'nun türkleşmesini biraz geciktirmekten başka birşeye yaramamıştır. Bunların Sivas kolu, H. 569 (M. 1173-74)'da, Malatya kolu, H. 573 (M. 1177-78)'de yıkılarak, memleketleri Rûm Selçukluları'na geçti. H. 486 (M. 1093-94)'da kurularak, H. 604 (M. 1207-8)'de Eyyûbîler tarafından inkırâza uğratılan Ahlat Şahları, Gürcüler'le epeyice uğraşmışlardı. Ahlat, Eyyûbîler'den Celâleddin Hârizmşâh'a ve ondan tekrar Eyyubîlere geçmiş, sonra da Moğullar tarafından tamâmen tahrip edilerek, katl-i 'âma uğratılmışsa da, daha sonra Selçuklu hükümdârı I. Alâe'd-Dîn Keykubâd'ın yardımı ile, Anadolu Selçukluları'nın başlıca büyük doğu merkezlerinden biri hâline getirilmişti. Gerek Saltuklar, gerek Mengüçler, gerek Dânişmendler, Alp-Arslan'ın Malazgirt'deki büyük ve nihâî gālibiyetinden sonra, onun maiyyetindeki emîrler tarafından kurulmuştur.

sâyesinde etrâfındaki İslâm ve Hıristiyan devletlerini dâimî bir korku altında yaşatıyordu; lâkin XII. yüzyılın sonlarına doğru Kılıç-Arslan'ın –Selçukluların eski âdetine göre – memleketi bütün oğulları arasında bölmesi, bu büyük kuvveti biribirine karşı koyan onbir küçük kısma ayırarak, iç harblere sebebiyet verdi. Nihâyet, Sultan Rüknü'd-Dīn Kāhir, siyâsî birliği te'min için bütün azm ve hayatını sarf ettiyse de, idâre usûlünün îcapları ve verâset kānununun gayr-i muayyen şekli, Anadolu Türklerinin uzun ömürlü bir refah ve saadet devresi idrâk etmelerine dâima engel oldu; nihâyetsiz verâset kavgaları, istiklâl gürültüleri arasında Rum ve Ermeniler fırsat buldukça baş kaldırıyorlar, civarındaki Türk ahâliyi, tabiî geçici bir müddet için, yerlerinden kaçırıyorlar, fakat biraz sonra, o civardakiler üzerinde nüfûz kuran birr Selçuklu Sultanı karşısında, mağlup ve perişan, ağır şartlarla sulh yapıyorlardı. Hulâsa, bütün o içten karışıklıklara rağmen, Anadolu'da Türk hâkimiyeti her şeyde kendini göstermekte idi[4].

[4] İslâmiyet'i kabûl etmiş Türkler tarafından te'sis edilen devletlerin idâre esasları, kısmen Abbâsîlerden – yâni eski Sâsânî an'anelerinden – kısmen de İslâmiyetten önceki Türk an'anelerinden alınmıştır. Anadolu'daki Selçuklu devleti, başka yerlerdeki diğer Selçuklu devletlerinden daha çok eski kavmî an'anelere sâdık kalmış, meselâ *şölen* (umumî ziyafetler), *sıgır* (umumî avlar) gibi eski müesseseleri, sonra, yirmi dört Oğuz boyu teşkilâtını ve boy beylerini, hattâ kurultayı muhâfaza etmiştir (Bunlar hakkında fazla bilgi almak için *Türk Edebiyatı'nın Menşe'i* adlı makālemize bakınız : *Millî Tetebbu'lar Mecmuâsı*, 1331, c. II. nu. 4). İşte bunun sebebi, öyle görünüyor ki Türklerin Anadolu'ya kalabalık kitleler hâlinde gelmeleri ve bu kalabalık kitlelerin an'anelerini, müesseselerini de kendileriyle berâber getirmeleridir. Hakikaten, Anadolu daha Tuğrul Bey ve Alp-Arslan zamanlarında bir "dârü'l-cihâd" idi. Yalnız büyük kitleler değil, sergüzeştçi birçok fertler de oraya koşup giderlerdi (Nizâmü'l-Mülk, *Siyâset-Nâme*). Hulâsa, Anadolu Selçukluları'nda Oğuz töresi denilen Oğuz an'aneleri son zamanlara kadar kuvvetle devam etmiş ve devletin teşkilâtında, idâre tarzında büyük te'sirler yapmıştır. Anadolu Selçukluları'nın idâre teşkilâtı tarihen mukāyeseli bir sûrette tedkik edilince, bunlardaki devlet telâkkîsinin mâhiyeti pek açık sûrette anlaşılabilir : Eski Köktürk devleti, *il*'lerden müteşekkil birleşmiş bir hey'et hâlinde bulunup, hükümdâr bir nevi' "pederâne velâyet" i hâizdi. Sâmânîlere halef olan Karahanlılarda memleket yalnız hükümdârın değil, bütün saltanat âilesinin malı sayılıyor ve bundan dolayı birçok kısımlara ayrılarak ayrı ayrı idâre olunuyordu; hattâ bunlardan bâzıları merkeze bile bağlı değildiler. Ayni hâle Selçuklular'ın ilk zamanlarında da rastlanmaktadır. Devleti yalnız hükümdâr temsil etmediğinden, bâzı Horasan şehirlerinde Tuğrul Bey adına hutbe okunduğu hâlde, diğer bâzı şehirlerde Dâvud'un nâmına hutbe okunuyordu. Onu ta'kıbeden hükümdârlar zamanında olduğu gibi, Anadolu Selçuklular'ında da devlet medlûlü daha ilerlediği için, saltanat icablarından olan hutbe ve sikke gibi

Anadolu Selçuklularının her sûretle en yüksek devri sayabileceğimiz Birinci Alâ'ed-Dīn Keykubâd zamanında, Selçuklulara tâbi' birtakım küçük imâretlerin hepsi, itaat ve boyun eğmeğe mecbur oldular; fakat o esnâda, Doğu'dan çok dehşetli bir kasırga gibi gelen Mogul kuvveti karşısında dayanmanın mümkün olamayacağını anlayan akıllı hükümdâr, İlhân-ı A'zam'a şeklen tâbi' olduktan sonra, iç karışıklıkları ve Celâleddin Harezmşâh'ın birtakım hücumlarını def' ile uğraştı. Bütün Anadolu'yu kendi azimli idâresine alarak dıştan gelen hücumları def'ettikten başka, Mogul istilâsı tehlikesini de siyâsetle önleyen bu tedbirli hükümdâr zamanında, Anadolu Türkleri çok mes'ut ve müreffeh bir hayat geçiriyorlardı. Konya, Sivas, Erzincan gibi büyük medeniyet merkezleri etrâfına metīn surlar çekilmiş, Anadolu'nun hemen her tarafında câmi'ler, türbeler, medreseler, hanlar, kervansaraylar yapılmıştı. O devre kadar dâhilî gürültülerden kurtulamayan, hücum eden ordular tarafından hayat ve servetinin dâima tehlikede bulunduğunu bilen halk, Alâeddin'in doğru ve uzağı gören siyâseti sâyesinde, memlekette âsâyiş, refah ve saadet görüyorlardı. Bunun neticesi olarak, büyük şehirlerde hayat inceleşmiş, bedi'î hayat ve onun tabiî mahsûlü olan güzel san'atlar ilerlemişti. Alâeddin Keykubâd, Anadolu'da âdil, güçlü, muntazam bir idâre vücûde getirmekle kalmayarak, ayni zamanda âlim ve edibleri de etrâfına toplamış, zekî, tedbirli, san'atkâr ve san'at-sever bir hükümdârdı [5].

şeylerde kat'iyyen hoş görülmüyor, hattâ Selçuklular'a bağlı olan başka civar devletler bile sikkelerinde tâbi' bulundukları Selçuk sultanının adını zikre mecbur tutuluyordu; bununla berâber, bunlarda da hükümdârın, memleketi çocukları arasında bölmesi câiz olduğundan, devletin bölünemez olduğu telâkkîsi, anlaşılıyor ki henüz bunlara da girememişti. İşte, bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, Anadolu Selçukluları'nda hükümdârın "pederâne velâyet" in den başka, diğer bir velâyet şekli daha vardı ve Anadolu Selçuklu devleti daha ilk zamanlarında bir İlhanlık, yâni hükümdârın "pederâne velâyet" ini hâiz bulunduğu bir birleşik he'yet hâlinden çıkarak bir saltanat hâline girmişti; bununla berâber, bu saltanat şeklinin her bakımdan tam ve mükemmel sayılamayacağını ve eski İlhanlık devresinden kalma yirmidört boy, şölen, arâzînin âile ferdlerine bölünmesi gibi birtakım müesseselere Anadolu Selçukluları'nın en son zamanlarına kadar rastlanacağını unutmamalıdır. O zamana kadar teşekkül eden Türk devletlerinin idârî teşkilâtı hakkındaki tedkikler daha ilerledikçe, bu cihetler daha iyi anlaşılacaktır.

[5] Bilhassa I. 'Alāe'd-Dīn Keykubâd zamanında Anadolu Selçukluları'nın ordu ve idâre teşkilâtı en gelişmiş şeklini almıştı. Merkezî idâre makinesi lâyıkıyle kurulmuş olduğu gibi, mülhakatta da idâre teşkilâtı belli ve muntazamdı. Her yerde kadılar, müftüler, subaşılar, tahsil me'murları vardı. Selçuklu devletinin esas teşkilâtı, diğer

Anadolu saltanatının küçük kardeşine verileceğini anlayarak ondan evvel babasını öldüren Gıyâsü'd-Dīn Keyhusrev tahta geçince, Anadolu'nun eski refah ve saadeti birdenbire kayboldu. Alâ'ed-Dīn'in katlini câiz görmeyen İlhân-ı A'zam Bayco Noyin'i görünüşte Anadolu vilâyetlerine nezâret maksadiyle ve kuvvetli bir ordu ile gönderdi. Dâhilî işler yeniden karışıyor, verâset kavgası, Baba İshak'ın isyanı, Sa'deddin Köpek isminde bir nedīmin rezâletleri, Mısır hükümdârlarının fesatları, Bizans ve Ermeni tahrikleri yetişmiyor gibi, Mogul müstevlîleri Erzurum'u, Tokad'ı, Kayseri'yi zapt ve Gıyâsüd'-Dīn'in ordularını sürekli olarak yeniyorlardı. Bu devamlı askerî hareketler, ahâlinin huzur ve istirahatını şiddetle bozuyor, refah ve servet yerine zulm ve sefâlet hüküm sürüyordu. Bu Hükümdâr'dan sonra Anadolu hayatı halk için çok dayanılmaz bir şekil aldı; Gıyâsü'd-Dīn'in üç oğlu kâh tek başına, bâzan da ikisi, üçü birlikte saltanat sürüyorlar, Mogullar'la Bizanslılar'ın müdâhaleleri ve iç karışıklıklar arasında memleket tabiî mahv ve perişan olup gidiyordu. Ahâlî, zâlim ve gaddar me'murlar elinde inliyor, İlhân-ı A'zam'a verilmesi lâzım gelen vergiyi elde etmek için herşey meşru' ve tabiî görülüyordu. Artık merkezî idâre nâmına hemen birşey mevcut değil gibiydi. Nihâyet, Üçüncü Alâ'ed-Dīn Keykubâd'ın Gāzān Han emriyle i'dâmından sonra, Anadolu'nun siyâsî birliği artık kesin olarak bozuldu. 470'den 707'ye kadar süren Selçuklu devleti yıkıntısı üzerinde yükselen on tâne küçük beylikten bir tânesi, yâni Osmanlı emâreti, Garp Türklerini siyâsî bir merkez etrâfına toplayıncaya kadar,

---

bütün Türk devletleri gibi askerî bir mâhiyeti hâizdi; arâzî ufak parçalara ayrılarak sipâhîlere verilir, büyük ve zengin timarlara mâlik rical kānûnen belli miktarda asker beslerdi. Merkezî idâre me'murlarının, ulemâ ve sâdâtın, mukarribînin de belli vâridat getiren timarları vardı; fakat sınırlardaki timarlar bilhassa gāzîlere, alplara verilirdi. Bu sipâhîlik, babadan oğula geçen bir nevi' ocak hükmünde idi; lâkin oğul, babasının yerini işgāl için iyi bir cenk adamı olduğunu evvelce isbâta mecburdu. Esâsen bütün halk an'aneleri cengâverâne bir mâhiyette idi : Alplar'ın halk arasındaki yeri pek büyüktü. Bütün sınırlarda ekseriya *uc* beyleri bulunurdu ki, hudut muhâfızlığı vazifesiyle mükelleftiler. Anadolu Selçukluları'nın merkezde sürekli ve epeyi mühim bir askerî kuvvetleri vardı. Onları harbe hazırlamak için bilhassa merkezde, geniş ta'lim-hâneler vücûde getirilmişti (Anadolu Selçukluları'nın siyâsî münasebetleri, mülkî ve askerî teşkilâtı, saray hayatı ve daha sâir husûsiyetleri hakkında oldukça geniş bilgi alabilmek ve bunları başka Türk devletlerinin benzeri müesseseleri ile karşılaştırabilmek için, *Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti* adlı makalemize bakınız : *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, 1331, c. II., nu. V., s. 193-232).

Anadolu sâhasında hiçbir zaman kesin bir sükûn ve saadet devresi açılamadı ve anarşi tabiatiyle devam etti[6].

37. Selçuklu Medeniyeti:

Anadolu sâhasında yerleşen Oğuz Türkleri, Arap ve İslâmî İran medeniyeti ile temastan sonra, geldikleri bu yeni alanda, eski ve İslâmî olmayan medeniyetlerin kalıntılarına rastlamışlardı. Yavaş yavaş türkleşen büyük ve eski Anadolu şehirlerinde, Türkler eski Bizans veya Ermeni san'at eserleri ve mi'mârîsine rast geldikleri gibi, Hıristiyanlarla yanyana yaşamak sûretiyle aralarında tabiî bir nevi' an'aneler değiş-tokuşu da vücûde gelmiş gibiydi. Aşîret hâlinde yaşayan göçebe Türkler, asırlarca önceki yaşayış tarzlarını kolayca değiştirmedikleri cihetle, bütün bu gibi te'sirlere yabancı kalıyorlardı; lâkin büyük şehirlerde yerleşenlerin bu te'sirlerden müteessir olmaması âdeta imkânsızdı. Ancak, hayat ve maîşet bakımından incelmiş, yükselmiş olan şehir ahâlisi ekseriyetle uzun bir medrese tahsili görmüş, Arap ve Acem ulûm ve edebiyatına karşı rûhunda derin ve samimî bir meftunluk saklamış olduğu için, İslâm medeniyetine nisbetle maddeten ve mânen daha aşağı gördüğü bu Hıristiyan medeniyetine karşı – azçok hakāret edici – bir kayıtsızlığa mâlikti; bu sebeple, bu İslâmî olmayan medeniyetin Türkler üzerindeki te'siri, başlıca, mi'mârî gibi hâricî ve maddî unsurları daha bâriz olan san'atlarda bile kısmen tecellî edebildi ve daha çok, umumî hayatın daha az zühdî bir mâhiyet almasını mûcip oldu. Şimdi Anadolu Selçuklularının vücûde getirdikleri medeniyeti, umumî çizgileri bakımından ta'yin ve tesbit etmek istersek, eski Türk ve Arap - Acem unsurlarının yanında yerli, yâni İslâmî olmayan unsurun pek ehemmiyetsiz kaldığını ve en üstün unsur olarak Acem te'sirinin belir-

---

[6] Anadolu'da Türkler hakkında bu küçük hulâsa için baş vurulan kaynakların bâzısı yukarıki sahifelerde yazılmıştır. Zikredilmeyen başlıca kaynaklar şunlardır: *Müneccimbaşı Tarihi*, *Hayrullah Efendi Tarihi*, *Künhü'l-Ahbâr* ('Âlî), *Tenkîhü't-Tevârih* (Hezârfen), *Mir'âtü'l-'İber* (Said Paşa); *İbnü'l-Esîr; Ravzatü's-Safâ*, *Cihan-guşâ-yi Cüveynî*, c. II, *Hammer Tercemesi; el-Urâza tercemesi;* Houstma tarafından yayımlanan *Selçukî Tarihi'ne âit metinler;* Le Bas'nın *Küçük-Asya* adlı eseri; *Takvim-i meskûkât-ı Selçukiyye* (Galip Edhem Bey'in); *Meskûkât-ı İslâmiyye Kataloğu*, c. IV. (Ahmed Tevhid Bey'in), *Osmanlı Tarihi* (Necib Âsım ve Mehmed Ârif Beylerin); Halil Edhem ve Ahmed Tevhid Beyler tarafından *Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*'nda neşredilen çeşitli makaleler.

diğini i'tiraf mecbûriyetindeyiz [7]. Yalnız İslamî İran medeniyeti ile değil, Elcezîre ve Suriye'deki Arap medeniyetleriyle ve – tâ Hindistan'a kadar – bütün İslâm kavimleriyle temasta bulunan Selçuklular'ın hükümdârları, Bizans sarayları ile de ilgili idiler. Bizans Prensesleri ile evlenerek, bu sûretle Batı'daki komşularıyle daha sıkı münâsebetlere giren bu hükümdârlardan bâzıları, meselâ bizzat Büyük Birinci Alâ'ed-Dîn Keykubâd, Bizans'ta uzun seneler yaşayarak, Bizans sarayının âdetlerine ve teşrîfâtına pek yakından alışmışlardı; lâkin eski Yunan-Roma ve Hıristiyan an'aneleriyle bu sıkı temas, onların san'ata, bediî hayata, resme, mûsıkîye, serbest düşünceye hulâsa dar ve zühdî telâkkîlerin hoş görmediği bütün bu şeylere karşı, hoş görürlü bir durum almalarından başka bir netice vermedi. Esâsen Rumlar ve Ermenilerle bu temas, halk kitlesi üzerinde de ayni te'siri yapmıştı [8]. Çeşitli milletlerle temâs

---

[7] Medeniyetini terkibeden bütün unsurlar bakımından, Anadolu Selçukluları'nda en çok göze çarpan nüfuz, bilhassa İran nüfûzudur. Aşağıda tasavvuf cereyânından, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'den, Anadolu'da Osmanlılar'dan önce millî lisâna ve millî edebiyata karşı gösterilen yabancılıktan söz ederken bu büyük nüfûzu daha sarih olarak göreceğiz. Anadolu Türkleri, orada rast geldikleri Rum ve Ermenilerle temas neticesinde mânen büyük bir değişikliğe uğramamışlar, ilim, felsefe, san'at hakkındaki eski telâkkîlerini değiştirmeye hiçbir lüzum görmemişlerdir. Hayat ve kâinat hakkındaki görüş tarzları değişmedikçe, Anadolu Türkleri üzerinde eski Yunan-Roma, veya Hıristiyan medeniyetinin esaslı bir te'sir gösteremiyeceği muhakkaktı. Ondan başka, Müslüman Türkler, bu mağlûp milletlerin medeniyetini İslâm medeniyetinden daha yüksek görmüyorlar, aksine olarak, her bakımdan onun aşağısında sayıyorlardı. O zaman, bütün hayatı kucaklamış tam bir terkip mâhiyetinde olan İslâm medeniyeti te'sirinden kurtulmak, Türkler için hiçbir sûretle mümkün değildi. Bu medeniyet, bütün teferruâtıyle Garp medeniyetinin altında değil, belki ona birçok cihetlerce üstündü. İşte bu gibi fikirlere dayanarak, biz, Bizans'ın Anadolu Türkleri üzerindeki nüfûzunun çok az ve sathî olduğu kanaatindeyiz ki, tarihen de bunun aksi savunulamaz.

[8] Anadolu Selçuklu hükümdârlarından II. Kılıç-Arslan, sonra I. Keyhusrev, I. 'Alâe'd-Dîn Keykubâd Bizanslılar'la pek sıkı münasebette bulunmak, hattâ Bizans'ta yaşamak bakımından o an'anelere âşinâ idiler. Meşhur Kâzî Tirmizî, Bizans Hükümdârı'na sığındığından, orada haram ve nehy edilen türlü şeyler irtikâb ettiğinden dolayı Gıyâsü'd-Dîn Keyhusrev'in saltanata lâyık olamıyacağına dâir şiddetli bir fetvâ vermiş ve Sultan sonraları Konya tahtına geçer geçmez onu öldürtmek sûretiyle intikâmını almıştı; bununla berâber, Sultan'ın bu vak'adan galeyâna gelen umûmî efkârı yatıştırmak için – çünkü bir Kadı'nın i'dâmı yok denecek derecede nâdirdi – onun vârislerine birçok ihsanlarda bulunduğunu biliyoruz. İbn Bîbî, sırf bu haksız kanın şomluğundan dolayı üç sene Konya bağ ve bostanlarında mahsul olmadığını yazmak sûretiyle umûmî efkâra pek iyi tercüman olmuştur (*İbn Bîbî tercemesi*, s. 80). İşte, Anadolu Selçukluları'nın bu serbestce hâlleri, civardaki sarayların mutaassıp muhitinde tabiî hiç hoş görül-

ederek onlardan kolaylıkla aldıkları san'at unsurlarını, şahsî ve mâhirâne bir sûrette terkibe kudretli olduklarını eskidenberi gösteren Türkler, Anadolu'da yerleşince, o zamana kadar temasta bulunmadıkları başka kavimlerle de derhâl münâsebet peydâ eylediler. Birinci Alâe'd-Dîn Keykubâd, kendisine bağlı olan Sinop ve Antalya limanlarında Cenovalılar ve bilhassa Venedikliler'le bağlar kurarak, onlara ticârî ve kānûnî birtakım imtiyazlar da vermişti [9]. Mogul istilâsı, Türkistan ve İran'dan, Hârezm'den kaçan birçok âlim ve san'atkârların Anadolu Selçuklu İmparatorluğu dâhiline gelip yerleşmesi sûretiyle, Anadolu Türkleri üzerinde İran te'sirinin büs-bütün kuvvetlenmesi neticesini doğurdu [10]. Herhâlde, bütün muhâlif iddialara rağmen, Anadolu Selçuklularında İran te'sirinin en çok göze çarptığı muhakkaktır : Gıyâsü'd-Dîn Keyhusrev'den sonra tahta çıkan sultanların Keykubâd, Keyhusrev, Keykâvus v.b. gibi eski İran mitolojisinden alınmış ünvanları kabûl etmeleri,

müyor, onların eski put-perestliğe, mecûsîliğe dönüp dönmedikleri soruluyordu; hattâ İslâmî hamiyeti ve adâlet ve istikāmetiyle eski ahlâk kitaplarında – meselâ *Ahlâk-ı 'Alâ'î*'de – bir olgunluk nümûnesi olarak gösterilen Halep Hükümdârı meşhur Nureddin Zengî, pek hakikî bir müslümana benzetemediği II. Kılıç-Arslan'ın, kendi sefiri huzurunda îman yenilemesini istiyordu (C. Huart, *Konia*, Paris, 1897, s. 215). Ehl-i sünnet'e göre aslâ câiz görülmeyen canlı tasvirleri umûmî binâlarda tezyînat makāmında kullanan, kal'a dıvarlarına kabartma heykeller kazdıran ve resm ettiren, sâir mücessem heykeller yaptırmakta bir beis görmeyen, hattâ bâzı sikkeleri üzerinde Saint-Georges şekil ve simâsında bir süvâri görülen, silâh ve armalarında şahin ve iki başlı kartal kullanan, hattâ taş üzerine yontulmuş resimli mezar taşlarına bile rast gelinen Anadolu Selçukluları'na karşı bu tarzda şübheler husule gelmesi, kolayca anlaşılır bir hâdisedir; hâlbuki Anadolu Selçukluları, her türlü taassup hissinden uzak, hakikî İslâm-Türk hükümdârlarıydı. Büyük Haçlı saldırılara karşı gösterdikleri dindârâne gayret ve Anadolu'yu bir Müslüman vatanı hâline getirmek için sarfettikleri himmet bunu açıkca gösterir. Esâsen, Anadolu'ya gelen Türk kabîleleri de, her türlü taassup hislerinden sıyrılmış bulunuyorlardı.

[9] Gustave Mendel, *Anadolu'da Selçuk Âbîdeleri* (Vahid Bey tarafından terceme edilerek *Yeni Mecmua*'nın 19-21'inci sayılarında çıkmıştır).

[10] Bununla berâber, bundan evvel de Anadolu'da Selçuklu medeniyetinin bütün unsurlarında İran nüfûzu yeter derecede kendini gösteriyordu. Moğul istilâsı İran ve Hârizm'de, Türkistan'da artık yaşama imkânı bulamayan birtakım şâirleri, mutasavvıfları, san'atkârları – sâir o tecâvüzden kurtulmuş Batı Asya saraylarında olduğu gibi – Anadolu Selçukluları'nın saraylarına da getirdi. Bu büyük istilâ neticesi olarak Anadolu'ya, veya Selçuklu hudutlarına yeni birtakım kuvvetli Oğuz aşîretleri daha gelmiştir; ancak, şunu da unutmamalı ki, daha Cengiz istilâsından önce, Batı Anadolu gerek etnografik mâhiyeti, gerek medenî unsurları bakımından teşekkül ve te'azzî etmiş bir hâlde bulunuyordu.

Alâe'd-Dīn Keykubâd'ın Konya ve Sivas surlarının üzerine *Şeh-Nâme*'-den bâzı parçalar kazdırtması, bunu açık bir sûrette gösteriyor. Konya saraylarının dâhilî hayatı ve hükümdârların Acem şâirlerine ve Acem edebiyatına karşı gösterdikleri iltifat ve bağlantının samimîyeti düşünülünce, bu hakikat inkâr olunamaz [11]. Hükümdârların husûsî hayatları, eğlenceleri, saray teşrîfâtı bakımından da, Anadolu Selçukluları üzerinde en belirli te'sir, Bizans nüfûzu değil, eski Türk an'anesine karışan İran nüfûzudur [12].

[11] O devrin diğer bütün münevver adamları gibi edebî bir terbiye alarak Acem edebiyatını bütün mânasıyle bilen Selçuklu pâdişahları, ayni zamanda birer şâir olmak haysiyetiyle, meslekdaşlarını sürekli lutûflara boğarlardı. Meselâ Sultan Rüknü'd-Dīn Kâhir, Gıyâsü'd-Dīn Keyhusrev, Sultan İzzü'd-Dīn, 'Alâe'd-Dīn Keykubâd gibi edebiyata intisapla tanınmış hükümdârlardan başka türlü bir hareket de esâsen beklenilemezdi. Meşhur şâir Zahīr Faryâbî, Sultan Rüknü'd-Dīn'e,

زلف سر مستش چو در مجلس پریشانی کند
جان اگر جان در نیندازد گران جانی کند

matla'lı kasidesini yolladığı zaman, "beş kul, beş câriye, ikibin altun, beş deve, üç at, elli top kıymetli kumaş" dan mürekkep bir câize almıştı. Bunun gibi Genceli Nizâmî, meşhur *Mahzenü'l-Esrâr*'ını kendi adına tanzim ve takdim ettiği cihetle Sultan Rüknü'd-Dīn ona da müsâhiplerinden biriyle "beş bin altun, beş at, fâhir hil'atlar ve daha sâir hediyeler" göndermiş ve kendi nâmını cihanda yaşatacak olan bu esere karşı, eğer mümkün olsa hazineler bahşedeceğini ayrıca teşekkür makâmında söylemişti. *Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti* adlı kısmen yayımlanmış makalemizden hulâsaten; bunlar hakkında birtakım tenkīdî bilgi o araştırmada vardır (*Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, 1331, c. II., nu. 5, s. 193-232). Sultan Rüknü'd-Dīn Kâhir, Gıyâsü'd-Dīn Keyhusrev, İzzü'd-Dīn Keykâvus, dâimâ meclislerinde bulunan âlim ve şâirler ile mübâhase ve münâzara ederler, onlara şahâne ihsanlarda bulunurlardı. Güzel san'atların çeşitli kollarında bilgisi bulunan I. 'Alâe'd-Dīn Keykubâd, ekseriyâ birtakım Farsça rubâ'îler tanzim eder ve şarap sohbetlerinde onları çok zevk alarak okurdu. İbn Bībī mütercimininin rivâyetine göre, onun sarayı cidden bir ilim ve irfan mahfiliydi : "Huzûrunda kasâid ve gazeller okunup, neyler vurulup, sazlar çalınıp, pişrevler pâre edilse, eş'ârın meânîsi ve nükteleri ve san'atları ve evzânından bahis olunurdu ve makâmât ve durûb ve buhûr tahkīkinden söylenirdi. Turrehât ve mâlâya'nî söz söylenmezdi ve mecmu' nedimleri fuzalâ ve üdebâ ve ehl ve şīrīn-zebân kişilerdi". Bütün bunlarda İran te'sirini görmek tabiîdir.

[12] Anadolu Selçuklu'ları müesseseleri hakkında tedkikimizde açıklandığı üzre, Selçukluların idâre teşkilâtında olduğu gibi, saray hayatında da İran te'siri pek kuvvetlidir. Eski Sâsânî saraylarında olduğu gibi, meşhur top ve çevgân oyunları ve senede iki def'a yine en eski Türk saraylarında olduğu gibi sürgün avları – ki bu avlar başlangıcında tamâmiyle dinî bir mâhiyeti hâizdi – Selçuklu saraylarında pek meşhurdu. Eski

Selçuklu medeniyetini bize bu gün bile en açık ve kuvvetli bir sûrette temsil edebilecek başlıca mahsûl, mi'mârîdir. Daha M.S. XII. ve bilhassa XIII. yüzyıllarda Küçük-Asya sâhasında hüküm süren yegâne san'at, Selçuklu san'atı idi. Anadolu şehirlerini medreseler, câmiler, türbeler, saraylarla, yolları kervansaraylarla süsleyen bu mühim san'at ve onu terkip eden unsurlar ve mâhiyeti hakkında, şimdiye kadar yürütülen fikirler çeşitlidir. Arap, İran, Suriye, Ermeni, Bizans ve eski Türk san'atı unsurlarını, Türk dehâsını aksettirecek bir mahâretle birleştiren ve terkip eden Selçuklu san'atını, orijinal bir san'at saymak için, elimizde yeter derecede kuvvetli deliller yoktur. Gustave Mendel gibi bâzı eski tetkikçilerin bunu orijinal bir san'at saymak hususundaki kuvvetsiz iddialarına rağmen[13], Henri Glück gibi en son araştırıcılar, bu Selçuklu san'atının, çeşitli unsurlardan meydana gelmesine rağmen, Türk rûhunu gösteren yüksek bir san'at olduğu kanaatindedirler[14].

İran'da ve çeşitli Türk sülâleleri arasında büyük bir sosyal kıymeti olan bu umûmî avlar hakkında yakında husûsî bir araştırma yayımlamak ümidindeyiz.

[13] Gustave Mendel'e göre, Selçuk san'atı, büs-bütün müstakil bir san'at değildir; çünkü birtakım çeşitli te'sirler, bunun üzerinde hükmünü sürmüştür. Şöyle ki : Mebanîsinin plânı Arap veya İranî'dir; mi'mârî tarzında ise, Sûriye ve Ermeni şekilleri İran şekilleri ile karışmıştır; sütunlar, başlıklar ve Meandre denilen burgaçlar Bizans san'atının hakikî bir nüfûzuna delâlet etmekte ve fakat bu da – inşâ usûl ve kāidelerine derin bir te'sir yapmaksızın – yalnız bâzı tezyînî teferruâta ayrılmış bulunmaktadır; muhtelif renkli çini kaplamalarda ise, yine İran nüfûzu görülür; hendesî tezyînâtın bunlarda görülen icrâ tarzı ve aynı zamanda nebâtî tezyînât ve arabesklerin şekli, tamâmiyle İslâm san'atlarına âittir. Hulâsa, canlı tasvirin tezyîn yerine kullanılması dahî bu san'atkârlarca mechul kalmamıştır... Bu derece çeşitli te'sirler, bâzan biribirine karışmaksızın yanyana kalmış, bâzan da daha derin bir sûrette birbirleriyle kaynaşmıştır. Şu hâlde, bütün bunlardan tamâmiyle müstakil bir san'at şekli çıkarabilmek için, Rum Selçukluları'nın şübhesiz taliin bağışlamış olduğu müddetten daha fazla bir zaman ikbâl mevkiinde olmaları lâzım gelirdi. Halefleri olan Osmanlılar ise, basit ve heybetli olan güzellikten zevk aldılar ve bu sebeple Selçuklu Sultanları'nın Konya'da pek sevmiş oldukları süslü ve çiçekli şekillere o kadar rağbet etmediler; bununla berâber, Keykubâd ile Keyhusrevlerin san'atta gerçekten vârisleri Karamanlılar ve Aydın-oğullarıdır. Karaman-oğullarının Karaman ve Konya'daki câmi'leri ile, Ayasuluk'da Aydın-oğlu 'İsâ Bey Câmi'i, bu Selçuklu şekillerinin ve süslerinin M.S. XV. asır başlangıcına kadar yaşamış olduğuna hâlâ şâhidlik etmektedirler (Gustave Mendel, *Anadolu'da Selçuk Âbideleri*). *İslâm San'atı: Mi'mârî* adlı meşhur eserin müellifi de Selçuklu san'atı ve onu terkibeden unsurlar hakkında hemen hemen G. Mendel ile ayni fikirde bulunuyor.

[14] Henri Glück, *Türk San'atı* adlı makale (Köprülü-zâde Ahmed Cemal Bey tarafından terceme edilerek *Yeni Mecmua*'nın 59-60 numaralı nüshalarında intişar

38. Tasavvuf Cereyânı:

İslâm âlemindeki tasavvuf cereyânı dâima gittikçe artan bir kuvvetle bütün İslâm memleketlerini işgâl ve istilâ etmiş, her tarafa hızla yayılmıştı; Gazâlî'den sonra Ehl-i sünnet akîdeleri ile de pek iyi te'lif edilmiş olan bu cereyan, XII ve XIII. yüzyıllarda İran'da, Orta-Asya'da, Sûriye'de, Mısır'da, Anadolu'da, hulâsa bütün İslâm sâhalarında birçok tekkeler vücûda getiriyordu [15]. İşte, bu tekkelerde yaşayan mutasavvıfların hakikî yüzleri kalın menâkıb bulutlariyle örtülmüş olsa bile, kuvvetli bir görüş, o bulutların arkasında birçok mühim şâirlere, derin ve serbest düşünceli birçok mühim mütefekkirlere, samimî meczublara rastlanabilir. Bilhassa Muhyi'd-Dîn Arabî (H. 560-638 / M. 1164-1241)'den sonra, *vahdet* telâkkîsini en geniş bir sûrette kucaklamış sûfîlere sık-sık rast geleceğiz [16]. Bağdad'daki Abbâsî halîfelerinin mânevî ve

---

etmiştir). Viyana San'at Tarihi Enstitüsü müdürü meşhur Prof. Stirzigowski'nin yardımcılarından olan bu zâtın Anadolu'daki Selçuklu heykeltıraşlığı hakkındaki mühim bir eseri Müze-i Humâyun yayınlarının dördüncüsü olarak 1917'de İstanbul'da neşredildi. Gerek Prof. Stirzigowski'nin evvelce, *Altay-İran ve Kavimler Muhâcereti* adlı yeni ve çok mühim eserinde eski Türk san'atı hakkında ileri sürdüğü fikirler, gerek Henri Glück'un tedkikleri, Türk san'atı hakkında şimdiye kadar bilinen şeyleri hemen tamâmiyle değiştirecek bir mâhiyettedir. En eski zamanlardan bu güne kadar bütün Türk san'atını – tıpkı bizim edebiyat hakkında yaptığımız gibi – bir bütün şeklinde tedkik ve mütâlea eden arkeologlar, Selçuklu san'atında eski Türk unsurunun da bulunduğunu pek haklı olarak iddia ediyorlar. Bütün hâdiseler silsilesini başlangıcından sonuna kadar müselsel bir sûrette müşâhede ve tedkîke meydan bıraktığı için tamâmiyle ilmî olan bu görüş, Türk edebiyatı tarihini altı-yedi sene zarfında nasıl bir muamma şeklinden kurtardıysa, san'at tarihinde de şüphesiz aynı derecede verimli olacaktır.

[15] Salâhü'd-Dîn Eyyûbî zamanında Mısır ve Sûriye'de tekke ve tarîkatler o kadar çoğalmıştı ki, o; nizam ve intizâmı muhâfaza, fitne ve karışıklığı önlemek için bu hususta da bâzı teşkilât icrasına lüzum görmüş ve Sa'idü's-Su'adâ'mn tekkesini yaptırarak ona Devîretü's-Sûfîye nâmını verdikten sonra, buraya ta'yin edilen şeyhe, diğer şeyhler üzerinde bir nevi' mürâkabe hakkı bahşeylemişti (*Medeniyet-i İslâmiye Tarihi.* c. I. s. 239).

[16] İslâm âleminde yetişmiş en mühim ve en büyük mutasavvıflardan sayılan *Fusûs* ve *Futûhât* gibi mühim eserleri ile İslâm tasavvufu üzerinde yüzyıllarca kuvvetle te'sir ederek Şeyh Ekber ünvânını alan meşhur Muhyi'd-Dîn 'Arabî hakkında Arap, Acem, Türk lisanlarında yazılan ehemmiyetli ehemmiyetsiz menkabe ve şerhler burada, hattâ kısaca da sayılamıyacak derecede boldur. Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin hayatı, eserleri, meslekî ve te'sirleri hakkında henüz hiçbir ciddî ve etrafh eser vücûde getirilememesi, tasavvuf tarihi için, cidden çok büyük bir noksan teşkil ediyor. [Aradan geçen uzun yıllar esnâsında Muhyi'd-Dîn Arabî üzerinde yapılan araştırmalar hakkında en derli toplu bilgi için Prof. Ahmed Ateş'in *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı *Muhyi'd-Dîn Arabî* madde-

maddî nüfûzu za'fa uğrayarak hâkimiyet çeşitli sâhalarda birçok yerli emîrler eline geçince, onların bâzı maddî sebeplerle tekkelere ve mutasavvıflara iltifat ve teveccüh göstermelerinden başka [17], kuvvetli bir siyâsî merkeziyetin yokluğu ve memleketteki anarşi, yâni sosyal nizâmın esâsından bozulması ruhlarda da tasavvuf ihtiyacı doğuruyordu. Sonraları, Haçlı harbleri, Mogul istilâsı gibi büyük vak'aların ortaya koyduğu yerlerde, tekkelerin ve şeyhlerin nüfûzu tabîatiyle daha kuvvetli olmuştu : Çünkü onlar muztarib insanlara en çok muhtaç oldukları rûhî

sine bakılmalıdır]. İslâm mutasavvıfları arasında daha XIII. yüzyıldan başlayarak Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin lehinde ve aleyhinde iki büyük ve kuvvetli cereyan hâsıl olmuş, bir taraftan onu tasavvuf mertebelerinin en yükseğine erişmiş sayan Vahdet-i Vücûd taraftarlarına karşı,hattâ küfr ve ilhâd ile suçlandıracak kadar müfrit aleyhdârlar da çıkmıştır. *Fusûs*'a ve *Menâzilü's-Sâyirîn*'e kıymetli şerhler yazan meşhur Şeyh Kemālü'd-Dîn Abdü'r-Rezzâk el-Kâşî, onun Zât-ı Bârî'yi Vücud-ı Mutlak addetmesini mâarifinin en ileri derecesi saydığı hâlde, muasırı olan Şeyh Rüknü'd-Dîn 'Âlâü'd-Devle, bunu aslā kabûl etmiyordu; hattâ bunların arasında sırf bu mes'eleye dâir birtakım mektuplaşmalar da olmuştur (*Nefahât* tercemesi, s. 537-547). *Menâzilü's-Sâyirîn* şârihine göre, cemi' makāmâtın âhiri *Tevhid*'dir; hâlbuki Şeyh Rüknü'd-Dîn 'Alâü'd-Devle, *Tevhid*'i ancak sekseninci makām addederek, en son yâni yüzüncü makām olarak 'ubûdiyyet'i onun yerine ikāme ediyor. Ona göre, 'ubûdiyyet, abdin velâyet cihetinden bidâyet-i hâline avdetidir; hattâ Seyyidü't-tâife Cüneyd Bağdâdî'ye "Bu emrin nihâyeti nedir" diye sorulunca, "الرجوع الى البداية" cevabını vermişti. Vaktiyle muvahhidâne birçok rubâ'îler yazmış olan Şeyh 'Alâü'd-Devle, kıdemi, makām-ı tevhîd'in nihâyetine koyduktan sonra onların galat-ı mahz olduğunu anladığını ve Hakk'a rücu' etmek bâtılda kalmaktan daha hayırlı olduğunu söylüyor (*Nefahât* tercemesi, s. 547).

[17] Bağdat halîfelerinin nüfuzu za'fa uğrayarak hâkimiyet Türk, Deylemli, Kürt, Acem birtakım emîr ve sultanlar eline geçince, onlar, halîfelerin dinî nüfûzu makâmına kāim olmak üzre halkın meyl ve mahabbetini celbedecek bir nüfûza muhtaç olmuşlardı. Bunun için ise, fakirlere iyilik etmek, âlimlere ve mutasavvıflara hürmet ve riâyette bulunmaktan daha sâde bir yol yoktu; bu cihetle âkıl ve tedbirli bir sultan veya emîr, bir şehrin hâkimiyetini kazandığı zaman, en evvel âlimleri, fakihleri ve mutasavvıfları kendisine yaklaştırmağa ve câmiler, kervansaraylar, tekkeler, imâretler inşâsına ve bunlara maaşlar ve vâridât tahsisine çalışırdı. Nizâmü'l-Mülk, bu hususta büyük bir mehâret ve gayret göstermiştir. Bu gibi müesseselerin az zamanda çoğalmasının diğer bir sebebi de, emîr ve zenginlerin, vereselerine bir geçim vâsıtası bırakmak istemeleri idi. Vefatından sonra servetinin hükümdâr tarafından gasbedilmesinden korkan herkes, meselâ bir tekke veya bir medrese yaptırarak bütün emlâkini ona vakfeder ve onun tevliyyeti ile vâridâtından istediği miktarını çocuklarına ayırırdı (*Medeniyet-i İslâmîye Tarihi*, c. III, s. 397-399); bununla berâber, bu gibi hayır müesseseleri meydana getirilmesini,bilhassa vâkıfların, çocuklarına para te'mini gibi sırf maddî sebeplere isnâd etmek tamâmiyle doğru değildir. Bunda birçok mânevî ve asil âmiller de te'sir icrâ ediyordu.

ve mânevî âsâyiş ve sükûnu te'min va'dinde bulunuyorlar ve hakikaten de sağlıyorlardı.

Maddî ve bilhassa mânevî birçok âmillerin te'siri ile sûfîliğin böylece her tarafta yayılması, tekkelerin ve tarîkatlerin devletler tarafından âdetâ resmen tanınması, birçok devlet büyüklerinin, ileri gelenlerin, hattâ sultanların büyük şeyhlere mürîd olması, şeyhlere çok büyük bir mânevî nüfûz bahşediyordu. Hükümdârların cismânî saltanatları üstünde mutasavvıfların mânevî bir hâkimiyeti vardı ki, bâzan kuvvetli devletleri bile korkutuyor ve ona göre bâzı çok mühim tedbirler alınmasına zorluyordu. Selçuklular ve Hârezmşahlar zamanında Müslüman-Türk memleketlerinin hemen her tarafında ve bilhassa Müslüman-İran te'sirlerinin en fazla hissedildiği medenî büyük şehirlerde tasavvuf cereyânı çok kuvvetli bir sûrette yerleşmişti. O zaman, sürekli ve büyük karışıklıklar, anarşiler içinde çalkalanan İslam âleminde kendisine körükörüne itaat eden binlerce mürîde mâlik bulunan büyük şeyhler pek mühim siyâsî roller oynayabileceği cihetle, hükümdârlar onları yerine göre kâh cebr ve tehdit, kâh taltif usûlü ile idâreye mecbûriyet görüyorlardı. Meselâ *Hoca 'Azîzân menkabesi*[18], sonra Hârizmşâh'ın meşhur Mecdü'd-Dîn Bağdâdî'yi ortadan kaldırması üzerine, şeyhi Necmü'd-

---

[18] Mevlâna'nın,

کرنه علم حال فوق قال بودی کی بدی
بنده اعیان بخارا خواجهٔ نساج را

beytiyle tebcil ve takdir ettiği meşhur mutasavvıf Hoca 'Azîzân, Buhârâ'dan kalkıp Hârizm'e geldiği zaman iki dervişini gönderip, hükümdârdan orada oturmak için bilhassa müsaade-nâme istemiş. Pâdişah, bunu şeyhin saf-dilliğine yorarak gülmüş ve icâzet-nâmeyi vermiş; fakat bir müddet sonra şeyhin etrâfına o kadar mürîd toplanmış ki, hükümdâr bu kalabalıktan korkmuş ve siyâseten şeyhi memleketten çıkarmağa karar vermiş; lâkin Hoca Azîzân evvelce aldığı müsaade-nâmeyi gösterince, pâdişah pek ziyade mahcup olarak devlet erkânı ile berâber şeyhin mürîdleri sırasına geçmiş (*Reşahât Tercemesi*, s. 48-49). Bu garip, belki de an'anenin birçok değişmelerine uğramış hâdise, herhâlde münferid bir vak'a gibi telâkkî olunmamalıdır. Şeyhlerin hükümdârlar üzerindeki bu nüfûzunu göstermek üzre daha eski zamana âit diğer mühim bir hâdise daha zikredelim : Sultan Sencer Hârizm Hükümdârı Atsız'la harbederek Hârizm'e geldiği zaman, oradaki meşhur mutasavvıflardan Zâhid-i âhû pûş – ki geyik eti yediği ve geyik postu giydiği rivâyet edilir – Sultan'ın yanına gelerek va'z ve nasihatlerde bulunmuş ve ayrıca şehir halkı hakkında şefaat etmişti (*Cihân-guşâ-yi Cüveynî*, c. II.., s. 10). Mutasavvıflar tarafından yapılan bu gibi teşebbüsler, hakāyık-ı sûfîyeye vâkıf hükümdârlar üzerinde ekseriyetle verimli ve te'sirli olmuştur. O devirlerin tarihinde daha bu gibi pek çok hâdiselere rastlanabilir.

Dîn Kübrâ'dan af istetmeğe mecbûriyet görmesi, bu hususta herhâlde pek mânalı hâdiselerdir [19].

[19] "Birgün Şeyh Mecdü'd-Dîn, dervişlerinden bir cemâatla oturmuştu. Üzerine sekr gālib oldu, ayıttı : Biz bir kaz yumurtası idik, deryâ kenarında Şeyh Mecdü'd-Dîn bir murg idi; terbiyet kanadını üzerimize örttü; tâ kim biz yumurtadan çıktık; bir kaz yavrusu gibi deryâya gittik ve şeyh kenarda kaldı. Şeyh Mecdü'd-Dîn nûr-i kerâmetle ol sözü ma'lûm edindi; zebanlarından bu sâdır oldu ki : Deryâda olsun. Şeyh Mecdü'd-Dîn ânı işitib havf eyledi. Şeyh Sa'de'd-Dîn-i Hamevî'nin önüne geldi ve çok tezarru' eyledi ve ayıttı : Birgün Şeyh hoş-hâl ola, haber eyle, tâ kim hazretine varıb özür dileyim. Bir vakitte sema'da Şeyh hoş-hâl oldu. Şeyh Sa'de'd-Dîn haber eyledi. Şeyh Mecdü'd-Dîn yalınayak geldi ve bir leğeni ateşle doldurub ve başı üzerine koyup paşmak çıkardıkları yerde durdu. Şeyh Mecdü'd-Dîn âna nazar edib ayıttı : Çün dervişler tarîkince kelâm-ı perîşân özrün dilersin, îman ve dini selâmete ilettin, ammâ başın verirsin ve deryâda olursun ve biz dahî senin ucundan gideriz ve nice serdârların başları ve mülk-i Hârizm senin ucundan gider ve âlem harabolur. Şeyh Mecdü'd-Dîn, Şeyh'in kademine düştü, az müddet sonra Şeyh'in dediği zuhûra geldi. Şeyh Mecdü'd-Dîn, Hârizm'de va'z ederdi ve Sultan Muhammed'in anası ânın va'zına gelir, ahyânen ziyaretine varırdı. Müddeîler fırsat gözlediler, tâ bir gece ki Sultan begâyet mest idi, arzeylediler ki ananız İmâm Ebû Hanîfe mezhebince Şeyh Mecdüd'-D'în'in nikâhına girmiştir. Sultan ziyâde bî-huzur oldu ve buyurdu ki, Şeyh'i suya atın, attılar. Şeyh Necme'd-Dîn'e haber erişti, mütagayyir oldu, başını secdeye koydu, bir hayli zaman sonra kaldırıp dedi ki : Hazret-i İzzet'ten istedim ki oğlum Mecdü'd-Dîn'in hûn-bahâsı için mülkü Sultan Muhammed'den ala, icâbet buyurdu. Sultan'a bundan haber verdiler, begāyet peşîman oldu, piyâde Hazret-i Şeyh'e geldi ve bir leğen dolusu altun getirdi. Üzerine bir kılıç ve kefen koydu ve başını yalın eyledi ve saff-ı ni'alde durdu ve ayıttı : Eğer diyet gerek işte altun, eğer kısas eyler isen işte kılıç ve baş.. Şeyh cevabında buyurdu ki, ânın diyeti senin mülkündür, senin başın gider ve çok halkın dahî başı gider, biz dahî sizin ucunuzdan gideriz. Sultan Muhammed nevmîd olup geri döndü ve 'an-karîb Cengiz Han hurûc eyledi" (*Nefahât* tercemesi, s. 481-482). Bu garip menkabe, bütün kaynaklarda yazılmış ve çok meşhurdur. Devletşah da, Cengiz'in ortaya çıkmasını yine bu yolda diğer bir sebebe atfediyor ki, şeyhlere atfedilen mânevî nüfûzun azametini göstermek bakımından bilhassa nakle değer : Azamet ve kudretiyle pek mağrur olan Sultan Muhammed Hârizmşâh'la Abbâsî halîfesi Nâsır arasında nefret ve soğukluk mevcut olduğu cihetle, Sultan, Abbasîlerin hilâfete istihkakları olmayıp, bunun evlâd-ı 'Alî'ye mahsus olması lâzım geldiği hakkında âlim ve imamlardan fetvâlar almıştı. Maksadı, Halîfeyi hal' ve tard ile yerine Tirmiz sâdâtından Hanzâde 'Alâü'l-Mülk'ü ik'âd etmek idi ve bu maksatla Bağdad üzerine yürüyordu. Nâsır Halîfe, meşhur Şeyh Şahâbü'd-Dîn Ömer Suhreverdî'yi müsâleha için sefâretle Sultan yanına yollardı. Şeyh, Nihâvend'de Sultan'ın ordusuna mülâkî oldu. Şeyh, Sultan'ın çadırına girdiği zaman, Sultan onu ayakta tuttu; oturmasını teklif etmedi. O da, ayakta, Abbâsîlerin uluvv-i kadr ü menzileti ve onların bed-duâsını almanın fenalığı hakkında Sultan'a beyanatta bulundu. Aralarında geçen soğuk bir muhâvereden sonra, şeyh hiçbir netice elde edemeden döndü ve Sultan'a birçok bed-duâlarda bulundu. *Devletşah*, bu duâların kabûl

Hoca Ahmed Yesevî'nin ölümünden sonra, bir yandan bütün Asya'da siyâsî kargaşalıkların tekrar artması, diğer yandan ise Muhyi'd-Dîn Arabî gibi "Zât-ı Bârî'yi Vücûd-ı Mutlak sayan" geniş ve serbest telâkkîlere mâlik mutasavvıfların, tasavvufu, felsefî bir sistem hâline koymaları, mutasavvıfların adedini gittikçe artırmış ve bu umumî ünvan altında türlü türlü adamların toplanmasına meydan vermişti. Hakikaten, daha Gazâlî zamanında bile, tasavvuf perdesi altında Bâtınîye akîdelerini yayan ve umûmîleştirenler yok değildi[20]; fakat zaman, bunların sayısını gitgide artırıyordu.

İşte, Oğuz Türkleri Anadolu'da yerleştikleri zaman, İslâm âlemindeki tasavvuf cereyânı bu şekil ve mahiyette bulunuyordu. Anadolu'da

---

olunduğunu muhakkak sayıyor. Yine ayni yazar, Sultan Muhammed Hârizmşâh'ın, Moğullarla her karşılaştığı zaman ricâl-i gayb'tan, "Ey kâfirler, fâcirleri katlediniz!" sesini işittiğini ve bundan dehşete uğrayıp kaçtığını nakl ve aynen şu fıkrayı da ilâve etmektedir : "Ashâb-ı keşften ve din ulularından menkuldur ki, Cengiz ordusu önünde birçok ricalu'llāh ile Hazret-i Hızır'ın rehberlik ettiklerini görürlerdi. Akl-ı ulemâ ve hikmet-i hükemâ bu hikmet karşısında âciz ve mebhuttur. Ma'mâfih, Cenâb-i Hak Kādir-i mutlak'tır, dilediğini yapar. Şeyh Necmü'd-Dîn Kübrâ bu vesîle ile şu rubâ'îyi söylemiştir :

أی رازق مور و مار وزاغ و بلبل
كشتند هلاك بندكان توبكل
مشتی سك را بهانهٔ ساختهٔ
ازتست و تو میكنی ته تاتار و مغول

(*Devletşah Tezkiresi*, s. 133-135). Cengiz Han'ın « مؤيد من طرف الله بر صاحب خروج » olduğunu gösteren bu garip fıkralar, öyle görünüyor ki, İran müverrihlerinin siyâsî fetânetleri eseri olarak sonraları icad ve ilâve edilmiştir. Hârizmşâhların tarihini en iyi ve en yakından bilen Cüveynî de, Sultan Muhammed Hârizmşâh'ın Bağdad halîfelerine karşı olan hareketinin ona uğurlu gelmediğini kaydediyor (*Cihan-Guşâ*, c. II., s. 122). *Terâcüm*'e ve sûfiyye menâkıbine âit bütün Arap ve Acem eserlerinde Şahâbü'd-Dîn Ömer Suhraverdî'nin hâl-tercemesi ve şanının ulvîliğine âit uzun tafsilâta tesâdüf olunur. Onun bu vesîle ile *Er-Risâletü'l-'Âsımıyye* adlı bir seyahatnâme yazdığı da bilinmektedir (Fraen, *Indications Bibliographiques*, 1845, s. 45, N. 149). Bağdad halifeleri ile Hârizmşâhlar'ın münasebeti hakkında *Barthold*'da *Nesevî*'de, *İbnü'l-Esîr*'de, *Ravzatü's-Safâ*'da da ayrıca izahlara raslanabilir.

[20] İmâm Gazâlî *Et-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* adlı eserinde, vecd-i ulûhiyyet'in kendilerini duâ ve ibâdet gibi dünya vazifelerinden müstagnî kıldığını iddia eden bâzı sahte sûfîleri zikrederek, bunların tevkîfini istemektedir (Ayasofya Kütüphanesindeki yazma nüshadan naklen, C. Huart'ın *İslâm Hukûkunda Zindıklar*'ına bakınız; Georg Jacob, *Bektaschijje*, Münih, 1909, s. 44).

Selçuklu Devleti kuvvetlenerek birçok Türk-İslâm merkezleri kurulunca, İslâm memleketlerinin umûmî an'anesine bağlı olunarak, oralarda da tekkeler vücûde geldi; etraftan gelen, veya orada yetişen dervişler, şeyhler Anadolu muhitinde de kuvvetli bir tasavvuf cereyanı uyandırmağa muvaffak oldular. Bunlar arasında İran'dan, Mısır'dan, Irak ve Sûriye'den gelmiş birtakım mutasavvıflar olduğu gibi, Horasan ve Mâverâü'nnehir Türkleri arasında yetişmiş birçok dervişler, hattâ Ahmed Yesevî tarîkati mensupları da vardı. Bilhassa Cengiz istilâsından sonra, Türkistan ve İran'dan, Hârizm'den birçok mutasavvıflar, âlimler bu muazzam put-perest istilâsı önünde batıdaki İslâm memleketlerine çekildikleri esnâda, birçokları da Anadolu'ya gelip yerleşmişlerdi [21]. Diğer bütün İslâm hükümdârları gibi, âlimlere ve mutasavvıflara karşı eskidenberi büyük bir hürmet ve iltifât gösteren Selçuklu hükümdârları [22], tabiî onlara karşı da ayni samimî iyi kabûlü gösterdiler. Bilhassa XIII. yüzyılın ilk yarısında, Anadolu, en başta Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî olduğu hâlde, birçok büyük mutasavvıflar için yerleşecek bir yer olmuştu.

---

[21] Moğullar, Hârizm'e müteveccih oldukları esnâda, Şeyh Necmü'd-Dîn Kübrâ, ashâbını ceme'tti. Bunlar altıyüzden fazla idi. Şeyh Sa'de'd-Dîn Hamevî ve Radiyyü'd-Dîn 'Alî Lala gibi bâzılarına dedi ki : Çabuk kalkınız, Doğu'dan bir ateş zuhur etti ki Batı'ya kadar yakacaktır. Ashâbından bâzıları bunun def'i için duâ etmesini temennî ettiler; kābil değildir dedi. Öyle ise siz de bizimle beraber geliniz, Horasan'a gidelim dediler; ben burada şehid olacağım, dışarı çıkmağa me'zun değilim cevabını verdi. Bunun üzerine birçok mürîdler Horasan yolunu tuttular. Moğullar Hârizm'e geldikleri zaman, Şeyh mütebâkî mürîdleri ile onlara karşı çıktı. Önü açık bir hırka giymiş, iki koltuğunu taşla doldurmuştu. Nihayet elindeki taşlar bitti, sînesine bir ok değdi, çekip çıkardı ve düşüp öldü (H. 618). Kubraviye tarîkatinin kurucusu sayılan Şeyh Necmü'd-Dîn, büyük bir mutasavvıftı; Mevlânâ Bahâü'd-Dîn Veled'in de onun mürîdlerinden olduğu hakkında bir rivâyet vardır. Onun diğer başlıca halîfeleri Mecdü'd-Dîn Bağdâdî, Sa'de'd-Dîn Hamevî, Baba Kemāl Cendî, Radıyyü'd-Dîn 'Alî Lala, Seyfüd'd-Dîn Bâharzî, Necmü'd-Dîn Râzî, Cemâlü'd-Dîn Kîylî gibi tasavvuf âleminde yüksek mevkı' sâhibi birtakım şeyhlerdir. Celâlü'd-Dîn Rûmî'nin ما ازان ان محتشانیم که ساغر کیر ند mısraiyle başlayan meşhur manzûmesinde Necmü'd-Dîn Kübrâ'nın şehidlik hâdisesine imâ vardır (*Nefahât* tercemesi, s. 480).

[22] Sultan İzzü'd-Dîn Selçukî'nin, şeyhi Şeyh Mecdü'd-Dîn İshāk'a bağlılığı, sonra Birinci 'Alâü'd-Dîn Keykubâd'ın ve ümerâsının Halîfe Nâsır'üd-Dîn-Allāh tarafından gönderilen Şeyh Şahâbü'd-Dîn Suhraverdî'ye hürmet ve ihtiramları, aşağıda görüleceği vechile Sultanü'l-'ulemâ Bahâü'd-Dîn Veled'in ve daha birtakım mutasavvıfların gördükleri hürmet ve iltifat bu hususta birer delildir.

XIII. yüzyılda Anadolu'da tarîkat yaymağa çalışan bu mutasavvıflar arasında, Konya'da Evhadü'd-Dîn Kirmânî'yi[23], Tokat'ta kendi mürîd ve mu'tekidi meşhur Mu'înü'd-Dîn Pervâne'nin[24] yaptırdığı

---

[23] Onunla konuşan Muhyi'd-Dîn 'Arabî, bunun (H. 602 - M. 1205-6) tarihine rastladığını söylüyor (*Nefahât* tercümesi, s. 409). Bu vâsıta ile Şeyh Ebü'n-Necib Suhraverdî'ye mensup olan Evhad-i Kirmânî, "şuhûd-i hakikate müzâhir-i sûverî ile tevessül eden ve Cemāl-i Mutlak'ı sûver-i mukayyedatta gören" mutasavvıflardan idi. Bundan dolayı Şahâbü'd-Dîn Suhraverdî, ona "mübtedi'" derdi. (*aynı eser*, s. 660). Şems Tebrîzî ile mülâkatlarında, Şems ona ne yaptığını sorunca, "Ay'ı, su leğeninde gördüm" cevabını vermiş ve Şems bunun üzerine, "Kafanda çiban çıkmadıysa niçin gökte görmezsin?" suali ile düştüğü hatâyı îmâ etmişti (*aynı eser*, s. 520). Evhad-i Kirmanî'nin hüsn-i zâhirî'ye pek ziyâde meclûp olduğuna dâir birçok hikâyeler vardır;

زان می نکرم بچشم سردر صورت
زیرا که زمعنی است اثر در صورت
این عالم صورتست مادر صوریم
معنی نتوان دید مکر در صورت

rubâ'îsinin şâiri olan Evhad-i Kirmânî hakkında Mevlânâ büyük bir hürmet beslerdi. *Nefahât* sâhibi, Şeyh Ahmed Gazâlî, Evhadü'd-Dîn Kirmânî, Fahrü'd-Dîn 'Ir'âkî gibi büyük mutasavvıfların hüsn-i zâhirî'ye meclup olmalarını şu sûretle te'vil ve îzah etmektedir : "Ekâbirden bâzı cemâat ki cemâl-i mezâhir-i sûrî ve hissî mütâlâasına iştigāl göstermişlerdir; Hüsn-i zan belki sıdk-ı i'tikād evlâdır ki, onların ol mezâhirde Hak Sübhânehu ve Te'âlā'nın Cemâl-i Mutlak'ını müşâhede etmişlerdir ve suver-i hüsn ile mukayyed olmamışlardır ve eğer bâzı küberâdan onlara nisbet inkâr vâkı' olduysa ondan maksud oldur ki mahcuplar onu düstur bilmeyeler ve hâllerini onların hâllerine kıyâs etmeyeler" (s. 662). Mevlânâ'nın «کاربا کارا قیاس از خود مکیر» tahzîri, işte bu gibi haller içindir. Senâ'î'nin, «طلب أی عاشقان خوش رفتار * طرب أی شاهدان شیرین کار» matla'lı meşhur muvahhidâne eserine nazîre yazan (*Devletşah Tezkiresi*, s. 98), ayrıca birtakım müvahhidâne rubâ'îleri olan (s. 210) Evhad-i Kirmânî'yi, mürîd ve şâkirdi Evhadî-i Marâgî ile karıştırmamalıdır. Devletşah, meşhur mutasavvıf Emîr Seyyid Hüseynî (ölümü : H. 718 / M. 1318-19)'den söz ederken, Şahâbü'd-Dîn Suhraverdî mürîdlerinden olan bu mutasavvıfı Kirman'daki Şeyh Evhadü'd-Dîn tekkesinde Şeyh Fahre'd-Dîn-i 'Irâkî ve Şeyh Evhadü'd-Dîn (vefâtı : H. 697 / M. 1297-98) ile berâber halvet çıkardıklarını ve bu esnâda 'Irâkî'nın *Lema'ât*'ı, Seyyid Hüseynî'nin *Zâdü'l-Müsâfirîn*'i, Şeyh Evhadî'nin meşhur *Terci'*i yazarak Evhad-i Kirmâni'ye arzettiklerini söysöylüyor (s. 233). Devletşah'ın, Evhadî-i Kirmânî'den söz ederken onun Şahâbü'd-Dîn Suhraverdî mürîdi olduğunu söylemesi (s. 210), bu vâsıta ile Şeyh Ebü'n-Necib Suhraverdî'ye mensup olmasından meydana gelen bir yanlıştır.

[24] Mu'înü'd-Dîn Süleyman Pervâne'nin siyasî hayatı hakkında Anadolu Selçuklularına âit bütün eserlerde uzun tafsilât vardır. Mısır hükümdârı Melik Zâhir'le muhâbereleri, bu hükümdâr tarafından Abaka Han'a gönderilmekle, Han'ın emri ile H. 676

tekkede *Lema'ât* sâhibi Fahru'd-Dîn 'Irâkî'yi[25], Kayseri ve Sivas'ta *Mirsâdü'l-'İbâd* sâhibi Şeyh Necmü'd-Dîn Dâye'yi[26], yine Konya'da Muhyi'd-Dîn 'Arabî'yi ve onun eserlerine birçok şerhler yazmak suretiyle Vahdet-i vücut felsefesini bütün o çevrede yayan Sadrü'd-Dîn Muhammed b. İshaku'l-Konevî'yi[27], onun mürîdlerinden olup, yine

(M. 1277-78)'da i'dâm edilmiştir. Celâlü'd-Dîn Rûmî ile münâsebetine dâir de menâkıb kitaplarında tafsilâta rastlanır.

[25] Devletşah'ın rivâyetine göre, H. 709 (M. 1309-1310)'da ve *Nefahat*'a göre, H. 688 (M. 1289-90)'de Şam'da vefat eden Şeyh Fahre'd-Dîn b. İbrâhim İrâkî, *Lema'ât*'ı ve *Dîvân*'ı ile Acem mutasavvıf şâirleri arasında mühim bir yer tutar. Devletşah, onun, Şahâbü'd-Dîn Suhraverdî'ye mensup olup, sonradan Şeyh'in emriyle Hindistan'a Şeyh Bahâü'd-Dîn Zekeriyyâ-i Mültânî yanına gittiğini ve Şeyh'in kızını aldığını söylüyor (s. 215-216). *Nefahât*'ta, onun Hindistan'dan döndükten sonra Haremeyn'i ziyaret ettiği ve oradan Rûm cânibine gelerek Sadrü'd-Dîn Konevî'nin sohbetine eriştiği ve *Fusûs* takrirlerini dinlerken o te'sir altında *Lema'ât*'ı yazdığı anlatılır. Meşhur Mu'înü'd-Dîn Pervâne'nin, ona mürîd ve mu'tekid olup, onun için Tokat'ta da bir tekke yaptırdığını da biliyoruz (*Nefahât*, s. 671 v.d.) Bu bölümdeki 23 numaralı notta *Lema'at*'ın Kirman'da yazılarak Şeyh Evhadî-i Kirmânî'ye arzedildiği hakkında *Devletşah*'dan alınan ifâdenin doğru olmadığı bu sûretle de sâbit oluyor. Tıpkı Evhad-ı Kirmânî gibi şâhidbâzlık'la tanınan bu şeyhin menkabeleri *Nefahât*'ta yazılıdır. Herhâlde, bu şeyhin Muhyi'd-Dîn 'Arabî ve Sadre'd-Dîn Konevî te'siri altında kaldığı açıkça anlaşılıyor. *Lema'ât*, Şeyh Ahmed Gazâlî'nin *Risâle-i Sevânih*'i tarzında yazılmış tanınmış bir eserdir. Meşhur Sultan Ebü'l-Kâsım Bâbur, onun mütâleasından çok hoşlanırdı. Şeyhler şeyhi Sadre'd-Dîn Muhammedü'r-Revâsî, onun bu husustaki bir sualine karşı, Şeyh 'İrâkî'nin muvahhidâne eserlerini, "*mahz-ı îkân vâsıl-ı irfân*" olarak tavsif etmişti (*Devletşah Tezkiresi*, s. 233).

[26] Necm-i Dâye lakabı ile tanınan, Necme'd-Dîn Râzî, Necme'd-Dîn Kübrâ'nın ashâbından olup, terbiyesi Şeyh Mecdü'd-Dîn'e havâle olunmuştu. Cengiz istilâsında Hârizm'den Rûm'a gelmiş olan Sadre'd-Dîn Konevî ve Celâlü'd-Dîn Rûmî ile mülâkat eylemiştir. *Mirsâdü'l-'İbâd* ve *Tefsîr-i Bahrü'l-Hakâyık* adındaki eserlerin müellifi olan bu Şeyh, H. 654 (M. 1256)'de vefat etmişse de, öldüğü yer kesin olarak bilinmiyor. Bağdad'daki bir makbereyi ona nisbet ederlerse de kat'î değildir. *Mirsâdü'l-'İbâd*'ın evvelki bâbının ikinci faslında, H. 617 (M. 1220-21)'de Moğul istilâsı üzerine bâzı dervişlerle berâber Hemedan'dan kalkıp, ertesi yıl Erbil yolundan Rûm diyârına geldiği ve Selçuklu hükümdârlarının adâleti sâyesinde ma'mur olan Anadolu şehirlerinden Kayseri'de ikâmetle, *Mirsâdü'l-'İbâd*'ı orada yazmağa başladığı ve H. 628 (M. 1230-31)'de Sivas'ta onu tamamladığı anlatılır (*Nefahât* tercemesi, s. 491-492). *Mirsâdü'l-'İbâd*, Karahisarlı Kâsım b. Muhammed tarafından H. 825 (M. 1421-22)'de Sultan Murad II. nâmına ve *İrşâdü'l-Mürîd ile'l-Murâd* adıyle Türkçeye terceme edilmiştir (Çeşitli yazma nüshaları hakkında bibliyografya kısmına bakınız).

[27] Şeyh Sadre'd-Dîn Muhammed b. İshakü'l-Konevî, Konya'da doğmuştur. Şeyh Ekber, Konya'ya geldikten sonra, Sadre'd-Dîn'in babası ölmüş ve vâlidesi dul kal-

Şeyh Ekber'in bâzı eserlerini şerheden Müeyyedü'd-Dîn el-Cendî[28] ile İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye*'sine şerh yazan Sa'du'd-Dîn Fergānî'yi[29] ve daha bu gibi birtakım tanınmış şahsiyetleri zikredebiliriz. Hayatında bunlar derecesinde ün ve nüfuz kazanamamakla berâber, daha sonra, ismi etrâfında bütün bir menakip silsilesi teşekkül ederek halk arasında bir tarîkat yapıcısı gibi telâkkî olunan Hacı Bektaş Velî de XIII. yüzyılda Anadolu'da yetişen mutasavvıflar arasında sayılabilir[30].

---

mıştı. Şeyh Ekber bu dul kadınla evlendiğinden, Sadre'd-Dîn onun mânevî terbiyesi ile inkişaf etmiş ve Vahdet-i Vücud meslekinin Anadolu'da tutunmasına pek çok hizmet etmiştir. Zâten eserlerinin çoğu, Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin fikir ve i'tikadlarını şerh ve tenkide münhasır gibidir. *Nefahât*'a göre "Kelâm-i Şeyh'in nakkādıdır. Şeyh'in maksûdunu Vahdet-i Vücud mese'lesinde ve bir vechile ki akl-ü şer'e mutâbık ola, onun tahkikâtını tetebbu' etmeksizin kemâyenbagî fehmetmek müyesser değildir ve bunlardan dahî musannifâtı vardır. *Tefsîr-i Fâtiha*, *Mefâtihü'l-Gayb* ve *Fusûs* ve *Fükûk* ve *Şerh-i Hadîs* ve *Kitâb-ı Nefahât-ı İlâhî* gibi" (*Nefahât* tercemesi, s. 632). Sade'd-Dîn Hamevî ve Necmü'd-Dîn Dâye gibi başlıca Necm-i Kübrâ halifeleriyle mülâkat eden, Hazret-i Mevlânâ ile aralarında karşılıklı bir samimî muhabbet bulunan Sadre'd-Dîn Konevî'nin vefatı, Mevlânâ'dan sonradır. Bir rivâyete göre Mevlânâ cenâze namazını kıldırmayı ona vasıyyet etmişse de, diğer bir rivâyete göre imâmete geçmek üzre ilerlediğinde bir şahka vurup kendinden geçmiş, Kādî Sirâcü'd-Dîn imâmet etmiştir (*Sipehsâlar* tercemesi, s. 156). Eserlerinden bâzıları kütüphanelerimizde mevcut olan bu büyük mutasavvıf, şâkird ve mürîdlerine Muhyi'd-Dîn'in eserlerini şerh ve takrir etmek ve kendi eserlerini de bu mes'elelere hasreylemek sûretiyle Anadolu'da Vahdet-i Vücud meslekinin tutunmasında çok büyük hizmetlerde bulunmuştur.

[28] İbnü'l-Fâriz'ın şiirleri tarzında Arapça mutasavvıfâne şiirleri olan ve hattâ iki beyti Şeyh 'İrâkî'nin *Lema'ât*'ında zikredilen Müeyyedü'd-Dîn el-Cendî, Şeyh Ekber'in *Fusûs* ve *Mevâkı'u'n-Nücûm* gibi eserlerini Sadre'd-Dîn Konevî'nin te'siriyle şerh eylemiştir. Sonraki *Fusûs* şerhlerinin hemen hepsinin kaynağı, başlıca Müeyyedü'd-Dîn'in şerhidir (*Nefahât* tercemesi, s. 634-635).

[29] İbnü'l-Fâriz'ın *Kaside-i Tâiyye*'sini Farsça şerh ile, şeyhi Sadre'd-Dîn Konevî'ye arzeden ve onun pek beğendiği Sade'd-Dîn Fergānî'nin *Menâhicü'l-'İbâd ile'l Me'âd* gibi dört mezhebe dâir ibâdât mes'elelerine ve sulûk âdâbına âit mühim eserleri vardır (*Nefahât* tercemesi, s. 635-636).

[30] Bu hususta kitabımızın birinci bölümünde verilen geniş bilgi ve muhâkemelere bakınız. (14 § *Bektâşî An'anesi*. - 27 § *Yesevî*'den *Gelen Tarîkatlar*). Amasyalı Hüsâme'd-Dîn'in şifâhen verdiği bilgiye göre, Kırşehirli Şeyh Süleyman b. Hüseynî'nin Hicrî 691 (M. 1291-92) tarihli vakfiyesinde mevcut mevkūfâtın yeri belli edildiği esnâdâ « فى ناحية المرحوم الحاج بكتاش قدس سره . . . » ibâresine rastlamyormuş. Hacı Bektaş Velî'nin bu tarihten önce vefat ettiğini gösteren bu vesika, onun hangi devirde yaşadığı hakkında yukarıda verdiğimiz bilgiyi kuvvetlendirmiş ve isbat etmiş oluyor.

Bu bahiste Seyyid Mahmud Hayrânî, Hacı İbrâhim Sultan gibi büyük Anadolu mutasavvıflarından bahsedilmemesi büyük bir kusurdur, ancak, elimizdeki yazılı kay-

XIII. yüzyılın son ve XIV. asrın ilk seneleri zarfında Anadolu'da yayılmış olan tarîkatlar arasında, İbn Battûta'nın Tarîkat-ı Ahmedîye nâmını verdiği Rufâ'îlik'i de görüyoruz. Yazar, Altunordu Devleti arâzîsindeki Macar şehrinde Rufâ'î tekkesine rastladığı gibi, İzmir'de, Bergama'da, Amasya civarında Sonisa'da da Rufâ'î tekkelerine ve Rufâ'î tarîkati mensuplarına tesadüf etmiştir. İbn Battûta, Vâsıt'tan bir günlük mesafede Ümm-i 'Ubeyde karyesinde kabrini ziyâret ettiği meşhur Şeyh Ebû 'Abbâs Ahmed Rufâ'î'nin tarîkatının Irak'ta ve kısmen – Irak ile pek sıkı siyasî ve ticârî münâsebeti olan – Anadolu şehirlerinde yayıldığını, hattâ o esnâda Irak Padişahı'na bağlı bulunan Sonisa'da Ahmed Rufâ'î evlâdının post-nişîn olduğunu söylüyor; bunlar bâzan maiyyetlerine yüzlerce derviş toplayarak Pîr'in makberesini ziyârete gelirlerdi ki, İbn Battûta böyle bir zümreye rastlamış ve onların rakseyleyerek yanan ateşe girdiklerini, ateş yediklerini ve daha bu gibi garip garip hâller gösterdiklerini yazmıştır [31].

Anadolu'nun o asırdaki hayatı, sûf îlikcereyânının bütün halk tabakalarına teammüm ve sirâyetini icâbettirecek bir şekilde idi; yukarıda Anadolu'nun o devirdeki siyâsî hayatından söz ederken anlattığımız gibi, siyâsî merkeziyyet Birinci 'Alâe'd-Dîn Keykubâd'dan sonra tamâmiyle bozulmuş, dâhilî verâset kavgaları, Mogul istilâsı, Rumlar ve Ermenilerle harbler, Anadolu'nun refah ve âsâyişini mahvetmişti; sosyal düzenin yokluğunu gören, devamlı karışıklıklardan bıkıp ezilmiş olan halk, kendilerine bu dünyada nasip olmayan saadeti hiç olmazsa âhirette te'min için tekkelere, şeyhlere koşmaktan başka bir çâre bulamıyorlardı. Mahallî geçici hâkimiyetler te'minine uğraşan Beyler de, halkın bu umûmî temâyülüne uyarak, şeyhlerin maddî ve mânevî nüfûzundan istifâde için her tarafta tekkeler, zâviyeler yaptırıyorlar ve onlara zengin vakıflar ayırıyorlardı. İşte, bütün bu sosyal âmillerin te'siri altında Anadolu'nun şeyhler, babalar yetiştirmeğe nekadar elverişli olduğu kolayca anlaşılır. Esâsen, o devirde yetişen evliyânın menkabeleri hak-

naklarda bunlar hakkında pek az şeye rastlanıldığını ve böyle bir tedkik için Anadolu'da şer'î kayıt ve sicillere dayanarak mahallî tedkikler yapılması lâzım olduğunu i'tiraf etmeliyiz.

[31] *İbn Battûta* tercemesi (c. I., s. 197, 327, 335, 338, 360). Kuma nehri üzerindeki Macar şehrinde İbn Battûta, İraklı ihtiyar bir Rufâ'î şeyhine rast gelmiştir ki, bunun zâviyesinde Arap, Acem, Türk ve Rum fakirlerinden evli ve bekâr altmış-yetmiş kişi sadakalarla yaşıyordu.

kında yazılmış birtakım eserlerle sâir tarihî kaynaklar da, bu husûsu kuvvet ve kesinlikle te'yid eylemektedir[32].

Türkistan'dan, Hârizm'den, Horasan'dan, Sûriye ve Irak'dan Anadolu'ya gelen dervişler arasında Yesevî'ye tarîkatına mensup birçok kimseler bulunduğunu birinci bölümde uzun uzun anlatmıştık; fakat, Ehl-i sünnet akîdelerine safvet ve kesinlikle sıkı sıkıya bağlı bulunan bu hakikî zâhidler Anadolu fikir ve i'tikad muhitinde, birçok sebeplerden dolayı, bir mânevî hâkimiyet elde edememişlerdi. Bir def'a, eski Yunan - Roma ve Hıristiyan fikir an'anelerinin kalıntılarını içine alan bu muhit, yukarıda söylediğimiz gibi, dar ve zühdî telâkkîlerin dışında, geniş felsefî telâkkîleri kabûl edebilecek bir kābiliyette idi; ikincisi, Konya'da epeyi uzun bir müddet yaşayan Muhyi'd-Dīn 'Arabî'nin ve onu ta'kıbeden birçok mühim tilmizlerin te'sirleri altında serbest Anadolu muhiti Vahdet-i Vücut felsefesiyle iyiden iyiye dolmuş bir hâle geldiği için, Türkistan'dan ve Hârizm'den gelen Yesevî dervişlerinin zâhidâne ve müttekıyâne telâkkîleri ister istemez orada genişliyor, daha serbest ve felsefî bir şekil alıyordu[33]. Üçüncüsü, Bâtıniyye akîdeleri İslâm âle-

[32] Önce Fars lisâniyle *Şehnâme* tarzında yazıldığı hâlde, sonradan Lârendeli Şikârî adlı biri tarafından nesre çevrilerek terceme edilen *Karaman Tarihi*'nde buna dâir birçok – kısmen menkabevî – rivâyetler vardır: Meselâ, Karaman Beyleri'nden Nure'd-Dīn Bey'in Sivas'a geldiği zaman, meşhur Baba İlyas'a bi'at ettiğini "hırka-pûş-i uzlet" olarak yedi sene mağaralarda vakit geçirdikten sonra Nure'd-Dīn Sûfî adını aldığını Şikârî yazıyor. Ondaki tafsilâta göre, Beyler'in müşâvere meclislerinde mutlakā şeyhler de bulunuyor, rü'yâlar onlara ta'bir ettiriliyordu. Yine aynı yazar Selçuklu Hükümdârı'nın Hazret-i Mevlânâ ile dâimâ danışmalarda bulunduğunu, sonra Karaman Beyi Mehmed Bey Konya'yı zaptedince yine ayni tekkeye kemâl-i tevâzu' ve 'ubûdîyetle koşarak, Mevlânâ'nın nüfûzu sâyesinde tahribât ve katl-i 'âm icrâsından vaz geçtiğini, tamâmiyle menkabeye yakışacak hayâlî tafsilât ile uzun uzun anlatıyor (Bursalı Tâhir Bey'e âit nüshadan) [Şikârî'nin XVI. yüzyılda Türkçeye tercüme ettiği bu eser, Mesut Koman tarafından (*Şikârî Tarihi*, Konya, 1946) bastırılmışsa da iyi bir neşir değildir]. Mevlânâ'ya âit çeşitli menâkıb kitaplarında da, bunu kuvvetlendiren birçok tafsilât vardır. *Sipehsâlar*'da, Şehzâde Keygatu'nun – Konya'ya gönderdiği elçinin bâzı serkeşler tarafından katli münâsebetiyle hiddetlenerek – Konya ahâlisini katl-i 'âma karar verdiği hâlde, rü'yasında, o esnâda vefat etmiş bulunan Hazret-i Mevlânâ'yı görerek bundan vaz geçtiği ve hattâ bizzat Mevlânâ türbesini ziyâret ederek birçok kurbanlar kestirdiği ve sadakalar dağıttığı yazılıdır (s. 140 v.d.).

[33] Orta-Asya'daki Türk sûfîliği ile Anadolu'daki Türk sûfîliğini karşılaştırırken bu âmilleri hiçbir zaman gözden kaybetmemelidir. Sosyal çevrenin baskısı, oralarda teşekkül eden ve gelişen tarikatlar üzerinde tabiî müessir olur. Biz, çevrenin mutasavvıflar üzerindeki bu te'sirini göstermek üzre Mevlânâ'nın kendi ifâdesine müracaat edeceğiz;

minin her tarafında ve bilhassa, Anadolu ile pek sıkı maddî ve mânevî bağları olan Sûriye'de, o esnâda derin bir sûrette yerleşmişti[34]; bu yüz-

Mevlânâ, kendisinin Konya'da şiir ile iştigālinden bahsederken, buna sebep olarak olarak muhitin icaplarını şu sûretle gösteriyor : "Ben o kadar gönül almağı isterim ki, meselâ yârân geldikleri zaman, sıkılmasınlar diye şiir söylerim. Bir müddet şiiri terkediyorum; hâlbuki ânlar yine şiir söylememi istiyorlar. Yoksa ben nerede, şiir nerede! Vallâhi ben şiirden bîzârım, benim yanımda şiirden fenâ birşey yok... İnsan bakmalı, falan şehirde ne meta' geçiyorsa hemen ondan alıp satmalı; velev ki o en aşağı birşey olsun... Ben nekadar müddet tahsil-i ilm ettim, nekadar meşakkat çektim. Sebebi : Fuzalā ve muhakkıkîne mebâhis-i âliye arz için : Hâlbuki Hak Te'âlā bütün o ilimleri burada toplandı, o meşakkatlerin hepsini buraya getirdi ki, ben bu işle meşgûl olayım. O böyle istedi, ben ne yapabilirim! Bizim vilâyette ve bizim kavmimizin içinde – yâni Hârizm'de ve Hârizmliler arasında – şâirlik kadar utanç verici hiçbirşey yoktu. Biz de eğer kendi vilâyetimizde kalsaydık, onların tabî'atına uygun sûrette yaşardık ve onların istediği tarzda çalışırdık. Meselâ ders okutmak, kitaplar tasnif etmek, mevâ'iz ve nasihatta bulunmak gibi (*Fîhi mâ Fîh*'den naklen *Sipehsâlar* tercemesi, s. 96-97).

Hakikaten seyyah İbn Battûta, o esnâda Altunordu devletine tâbi' olan Hârizm ahâlisinin dinî işlerdeki ihtimâmını şu sûretle anlatıyor : "Namazda, başka yerde emsâlini görmediğim güzel âdetleri vardır. Şöyle ki, mescidlerinde olan müezzinlerin herbiri mescid civârında kâin hânelerin cümlesini dolaşıp namazda hazır bulunulmasını ihtar eder. Bir kimse cemâatla namaza gelmediği sûrette, İmâm cemâat huzûrunda onu döver. Her mescidde onun için bir kamçı asılı bulunur. Bundan maadâ cemâatla salâtı târik olan kimseden beş dinar alınarak mescidin mesâlihine, yâhut fukarâ ve mesâkinin it'âmına sarfolunur. Bu âdet zaman-ı kadîmdenberi orada bâkî bulunduğu cümle-i rivâyettendir" (s. 405). Bu son cümle, dîn işlerindeki bu ihtimâmın yeni birşey olmayıp, eski zamanlardanberi devam ettiğini, bu yüzden daha Hârizmşahlar devrinde bile Hârizm'de bu gibi âdetlerin bulunduğuna hükmedebileceğimizi gösteriyor ki, Mevlânâ'nın yukarıki ifadesi de bunu kuvvetlendirir. Yoksa daha Yargu'yu bile kaldırmamış olan (s. 408) Altunordu devletinin millî ve çok serbest idâresi altında bu gibi İslâmî an'aneler teşekkül edemezdi.

[34] İsmâ'îlîlik ve onun şûbesi –meselâ Karmatîlik gibi– sâir bâtınî 'itikadlar mensupları, hakikat hâlde İslâm akîdelerini ortadan kaldırmak ve siyâsî hakimiyeti de ellerine almak için zâhiren bin türlü şekillere girerek çalışıyorlardı. Bu mesleklerden herhangibiri halk nazarında fenâ görülerek şiddetli ta'kibâta uğrarsa, bu ta'kibattan kurtulan Bâtınîler diğer bir isim altında yeniden meydana çıkarak, akîdelerini yeni yeni isimler altında neşr ve telkîne gayret ederlerdi; bu yüzden, hakikatte Bâtınîyye akîdelerine sâlik birtakım adamların, rollerini mahâret ve muvaffakıyetle yapmak için tasavvuf perdesi altında gizlenmeleri ve hattâ Panteist şeklinde görünmeleri çok tabiîdir. Anadolu'daki Bâtınîlerin büyük kısmı, Anadolu ile fikrî ve ticârî münâsebetleri pek sıkı bulunan ve eskidenberi Bâtıniyye akîdelerine bir sığınak olan Sûriye'den gelmişlerdir; aşağıda görüleceği gibi, zâten Sûriye'de, tasavvuf perdesi altında birtakım bâtınîler'in bulunduğunu biliyoruz. Hulâgû'nun, Alamut kal'asını zabt ile İsmâ'îlîleri yok etmesinden sonra kaçıp kurtulan birtakım bâtınîlerin de Anadolu'ya gelerek tasavvuf perdesi

den, iş bu kadarla kalmamakta, tasavvuf perdesi altında – zamanın müsaadesinden faydalanarak – türlü türlü oyunlar oynanmakta idi. Ekseriyâ birtakım siyâsî emeller, ihtiraslarla müterâfık olan bu rafz ve i'tizâl hareketlerinin Anadolu tarihinde en eski ve en mühimi, meşhur Babaîler hâdisesidir : Sultan Gıyâsü'd-Dîn Keyhusrev zamanında, Horasanlı Baba-İlyas'ın mürîdlerinden Baba İshāk, görünüşte şeyhi namına – hakikatte daha fazla kendi hesabına – Amasya, Tokat, Sivas havâlisinde birçok tarafdârlar peydâ ederek Selçuklu devletine karşı isyan edip, Selçukluların o zamanki za'fından faydalanarak, oldukça nüfûz kazanıyor; hattâ Gıyâsü'd-Dîn, bunlara karşı Konya'yı bırakarak, âile ve hazinesiyle Kubâdiye hisarına çekilmeğe bile mecbur oluyor. Âdeta yeni bir din neşri ile etrâfına kendi için canını fedaya hazır hakikî mü'minler toplayabilen Baba İshāk, nihâyet Mübârizü'd-Dîn Armağan Sâh tarafından Amasya'da muhâsara ve esir edilerek i'dam olununcaya kadar (H. 637 / M. 1239-40), Selçuklu devletini epeyice uğraştırmış, yormuştur [35]. Anadolu fikir tarihinde çok mühim bir

altında tahrik ve fesatlara kalkışmaları çok tabîidir. Esâsen, yukarıdaki tafsilâttan anlaşılacağı gibi, Anadolu muhiti böyle bir hareket için pek elverişli idi. İşte bu bakımdan gerek Babaîler ayaklanmasını, gerek Ahîler teşkilâtını, gerek Hurûfîlik ve Bektâşîlik hareketleriyle, bunları ta'kip eden dinî hareketleri, esas i'tibariyle Bâtınîlik'ten çıkmış sayabiliriz. Ancak, bu esaslı âmile, bu hareketlerin hepsinde ayrı ayrı birtakım ikinci derecede âmiller daha eklendiğini de unutmamalıdır. İleride Âzerbaycan ve Horasan sâhasında da Bâtıniyye akîdelerinin vücûde getirdiği bâzı hareketlerden ve bu mesleke mensup bâzı şâirlerden bahsedeceğiz.

[35] Necib Âsım ve Mehmed Ârif, *Osmanlı Tarihi* (s. 444). Hammer, tarihçi Cennâbî'den naklen : Baba İlyas ile şerîki İshāk'ın derdest edildiğini, lâkin mağlûbun gâlibin fikrini teshir etmesi üzerine, Celâlü'd-Dîn ile arkadaşları olan sâir Mevlevî şeyhlerinin saraydan çekildiklerini söylüyor (c. I., s. 80-81). Şâkir Paşa da : "Bu aralık nübüvvet veya islâh-ı 'âleme me'muriyet iddiâsıyle zuhur eden Baba İlyas Horâsanî nâm serserî şeyhin Amasya civarında bi't-teşkil Babaîler nâmını alan avenesi, bulundukları kıt'ayı kan ile ateş içinde bıraktıklarından, Gıyâsü'd-Dîn hafiyyen Ertuğrul'u bunların def' ve terbiyesine me'mur eylediğinde, Ertuğrul Amasya civârında Çat nâm mevkı'de onlara çatıp baskın ederek kâffesini tarmar etmiştir" (*Yeni Tarih-i Osmânî*, c. I., s. 139) tarzında bilgi vermekle berâber, kaynağını açıkca bildirmiyor ki onu inanılır saymamak için, bu bir sebeptir; esâsen Ertuğrul'un bu mes'ele ile alâkası hakkında ilk kaynaklarda hiçbir şey mevcut değildir. *Şakayık Tercemesi*'nde Baba İlyas Acem nâmı altında bu şeyhten ve bu vak'adan şu sûretle bahsediliyor : "Amasya'da sâkin idi. Cenab-ı me'âlî nisâbı mazhar-ı kerâmât-ı semiyye olmağın çok kimesne âna irâdet getürüb dervişleri Babalı demekle meşhur oldu; Sultan Gıyâsü'd-Dîn b. Alâe'd-Dîn, ol tâifenin hurûcunu ihtimâl verib, sûfîlerini katl-i 'âm eyledi. Kendi dahî çok zaman geçmeden

yeri olmasına rağmen, henüz pek mübhem bir sûrette tedkik edilebilen bu Babaîler hâdisesi hakkında pek kesin bilgimiz olmamakla berâber, Anadolu'da Ehl-i sünnet iʻtikādına muhâlif rafz ve iʻtizâl hareketlerine, sonraları Bedrü'd-Dîn Simâvî hâdisesinden başlayarak, bu son zamanlara kadar devam eden birtakım vakʻaların meydana gelmesinde, Kızıl-

kullarının elinden kuşte olub, nesilleri münkatıʻ oldu. Şeyh Muhlis Baba, Yunan'da altı ay padişah olduktan sonra, Baba İlyasın sûfîlerinden Nure'd-Dîn ismindeki sûfînin Karaman adlı beş yaşında bir oğlunu Yunan tahtına iclâs eyledi (s. 23). Bu, Karamanlılar'ın menşe'i hakkında Cennâbî'nin verdiği bilgiden alınmış ise de, esâsen o bilgi de inanılabilir değildir. Yine aynı eserde, Şeyh Muhlis Baba'dan söz edilirken, hâşiyede Cengiz fitnesinde Rûm'a gelip Amasya yakınında bir yerde vatan edinen Horasanlı Baba İlyas'ın oğlu olduğu da zikrediliyor (s. 22). Sultan Orhan devri şeyhlerinden meşhur Geyikli Baba'nın Seyyid Ebü'l-Vefâ – *Şakāyık'a* göre Seyyid Ebü'l-Vefâ-yiBağdâdî – tarîkından ve Baba İlyas müridlerinden olduğunu biliyoruz (*Şakāyık Tercemesi*; s. 32; Âşık Paşazâde, s. 46). Bize göre, bu husustaki en doğru bilgiyi, *Sahâifü'l-Ahbâr* toplamıştır : "637 senesi erişdikde Şumeyşad aʻmâlinden Kefersud nâhiyesinde Baba İshāk nâm bir müfsit zuhûra gelib, huruc eyledi. Bu habis, aslında izhâr-ı zühd ve riyâ ve dünyadan iʻrâz sûretinde görünüb Türkman tâifesinden vesâir ehl-i kurâ sâde-dillerinden kendiye vâfir mürîd ve muʻtekıd peydâ eyledi ve bir mikdar hokkabazlık dahî bilüb olşuʻbedeleri kerâmet olmak üzre halka satardı. Sonra Amasya taraflarına varıb ol nevâhîde dağ başında bir mağarada mekân tuttu ve kendi has mürîdlerinden gayri yanına kimseyi getirmez oldu. Bir müddet bu minval üzerine hareket eyleyib âkıbet mürîdlerini irsâl ve halkı igvâ eyleyib, bir gün alem-i şikāk refʻeyledi ve gûya taraf-ı Hak'tan bu hususa me'mur olmak üzre izhar kıldı ve başına cemʻ olan evbâş ile hareket eyleyip Amasya ve Tokad nevâhîsine îsâl-i dest-i tearruzʻ eylediler ve erişdikleri memâliki gāret ve mülâkî oldukları ümerâyı münhezim kıldılar. Bu haber semʻ-i pâdişaha vüsûl buldukda, Mubârizü'd-Dîn nâm bir müteʻayyin Bey'ini irsâl eyledi. Varıb şakî-i merkūmu ahz ve müridleri ile salb eyledi. Livâ-yi şekāveti altına cemʻ olan gürûh-i müfsidîn kaziyyeden haberdâr olduklarında müteferrık ve perîşan olub şer-ü şûrları rûy-i arzdan bertaraf oldu. Ol melâ'în hâşâ sümme hâşâ Baba İshak hakkında Peygamber'dir diye iʻtikād ederlerdi (*Sahâifü'l-Ahbâr* tercemesi, c. II., s. 568). Muhtelif kaynaklardan alınan bu bilgi, Baba İlyas'ın, Cengiz istilâsı önünde Horasan'dan gelmiş bir mutasavvıf ve Seyyid Ebü'l-Vefâ mürîdi olduğunu, Baba Ishak'ın teşviki ile Babaîlerin çıkardığı isyânın Sultan Gıyâsü'd-Dîn tarafından bastırıldıktan sonra şeyhin afvedildiğini, Muhlis Paşa'yı onun oğlu saymak lâzım geldiğini gösteriyor. Hüseyin Hüsâmeddin, *Amasya Tarihi*'nde bu mes'ele hakkında uzun ve mühim tafsilât vermekte ise de, ne yazık ki kaynaklarını açık bir şekilde belli etmemiştir; ona göre, Babaîler isyânını hazırlayan Baba İshak Kefersûdî, aslen Rum dönmesi olup, Sivas Kadısı Ebu Abdullâh Muhammed'den şîʻîliği ve bâtınîliği öğrenmiş ve ölümünden sonra Baba İlyas'a intisab etmiştir. Muhtelif entrikalarla kendisine zemin hazırlayan bu adam, H. 637 (M. 1239-40)'de ortaya çıkarak kendisini Emîrü'l-müʻminîn iʻlân etti. Konya üzerine yürüdü. O esnâda Saʻde'd-Dîn Köpek adlı Rum dönmesi bir nedîm Selçuklu Sultanı'nı kandırdığı gibi, aynı zamanda Trabzon Kıralı da Selçuklu memleketlerine hücum etti. Nihâyet

başlık, Bektâşîlik gibi tâifelerin teşekkülüne bu Babaîler hâdisesini mühim bir başlangıç saymak yanlış bir hareket değildir görüşündeyiz [36]. Buna benzer daha sonraki hâdiselerin tedkikinde, bu devirden kalan

---

Sa'de'd-Dîn'in i'dâmından sonra, Mübârizü'd-Dîn Armağanşah Amasya, Tokat, Sivas havâlisini istilâ eden bu yalancı peygamberi Amasya'da yenerek yakalattı ve öldürttü. Baba İlyas'a gelince, *Behcetü't-Tevârih*'e göre H. 545 (M. 1150-51)'de Sultan Mes'ud Selçukî tarafından binâ ettirilen Hankāh-ı Mes'ûdî şeyhlerinden olup, H. 628 (M. 1230-31)'den başlayarak şöhret kazanan Horasan'lı Şüca'ü'd-Dîn İlyas b. 'Alî Horasânî'dir ki, H. 637 (M. 1239-40)'de Baba İshāk vak'asında parmağı olmakla berâber, afvedilerek Amasya yakınındaki çiftliğine gönderilmiştir (*Amasya Tarihi*, c. I. ve II.); bununla berâber, nasıl ve ne gibi kaynaklardan alındığı meçhul olduğu için, bu tafsilât o kadar i'timada lâyık değildir. Herhâlde bu ayaklanmanın dinî-siyâsî mâhiyeti, onun bir Batınî ayaklanması olduğunu gösteriyor.

[36] İbn Battûta, gezdiği yerlerdeki Anadolu halkının hepsi Hanefî olup, içlerinde Kādirî, Râfızî, Mû'tezilî, Hâricî, Mübtedi' bulunmadığını ve Cenâb-ı Hakk'ın onları bu faziletle yükselttiğini söyler (s. 310). Şehirlerdeki Hanefîlik hakkındaki bu iddia tamâmiyle doğrudur; ancak Anadolu'da İ'tizâl mezhepleri erbâbından kimseler bulunmadığı hakkındaki iddiaya inanmak, daha XIII. asırdaki o kadar mühim Bâtınî ayaklanmalarım bildikten sonra, elbette mümkün olamaz. İbn Battûta, Sinob'ta bulundukları esnâda kendilerini Râfızî zanneden Nâ'ib Sultan'ın, mes'eleyi tahkik için bir tavşan gönderdiğini ve onu yediklerini gördükten sonra bu sû-i zannın da yok olduğunu yazıyor (s. 357). Lisânını bilmediği Anadolu'nun başlıca şehirlerinde üç-beş gün ikāmet eden bir yabancının müşahedesi, ancak bu kadar doğru olabilir; şehirlerde Hanefîlerin taarruzlarından kurtulmak için çeşitli tasavvuf şekilleri altına giren ve yalnız yabancılardan değil, hattâ tarîkatın henüz başlangıçlarında bulunan sâliklerden bile hakikî mâhiyetini saklayan Bâtınîlik, bilhassa göçebe Türkmenler arasında, onların daha İslâmiyetten önceki birçok âdet ve an'anelerini câiz ve mübah gördüğü için, çok yaygın ve umûmî bir hâlde idi. Herhâlde Anadolu'daki Hanefî Mezhebi'ndeki şehir ahâlisi, o asırda, birtakım tavşan yemez râfızîlerin mevcûdiyetinden haberli bulunuyordu. Siyasî hâkimiyetlerini Anadolu'da devam ettiren Moğul hükümdârlarından bâzılarının çeşitli birtakım sebeplerle i'tizâlî hareketleri tervic etmeleri, yâhut da bu hakikate yakın bir nokta-i nazara göre, mezheb hürriyetine riâyeti kendilerine eski bir an'ane ittihaz ettikleri için Ehl-i sünnet i'tikadlarına muhâlif akîdeler yayanlara karşı hoş görür ve kayıdsız davranmaları da, Anadolu'da Bâtınîlik'in yayılmasını kolaylaştırmıştır; Sultan Mehmed Hudâbende devrinin bu hususta çok mühim bir te'siri olduğu kolayca tahmin olunabilir. Esâsen ondan başka, Türklerle münâsebette bulunan çeşitli memleketlerde türlü türlü Bâtıniyye mezhepleri mevcut idi : Lazkiye ve Haleb havâlisi ile, 'Amik ovasının hemen kâmilen Türkmenlerle meskûn olduğu XIII. ve XIV. asırlar esnâsında, o havâlîde, meselâ Sermîn gibi ahâlisi 'Aşere-i mübeşşere'ye ve bunun neticesi olarak *on* rakamına küfreden "ehl-i sebb" ile meskûn yerler, sonra muhtelif kal'alarda yaşayan İsmâîlîler, Nuşayrîler gibi birçok değişik mezhepler erbâbı da mevcut idi. İrak-ı Arap ve Acem'de yaşayan Türkmenler de tabiî birçok kuvvetli te'sirler altında kalıyorlardı (*İbn Batûtta tercemesi*, s. 65, 74, 76, 79, 81, 84). Anadolu dinî tarihinin ve bugünkü Türkmen i'ikadları

rafz ve iʿtizâl tohumlarını daha sonra diğer birtakım âmillerin, hattâ dışarıdan gelen başka fikirlerin te'siri altında gelişmiş saymak tabiî olmakla berâber, bu ilk hâdisenin ehemmiyeti de hiçbir sûretle inkâr edilemez. Esâsen bu XIII. yüzyıl esnâsında Burak Baba[37], Süleyman Türkmânî[38] gibi birtakım tanınmış Türk mutasavvıflarının da tasavvuf

ile Kızılbaşlık'ın tedkikinde bu cihetleri hiç ihmâl etmemelidir. Bektâşîlik'e gelince, bu tarikat, sonraları Hurûfîlik'in girmesi ile bozulmuş vemâhiy eski etini kaybetmiş olmayıp, esâsen birkısım Bâtınîlerin, belki de Babaîler ile, onlara pek yakın olan Abdalların ve Ahîlerin evvelce de söylediğimiz gibi tarihî mâhiyeti çoktan unutularak menkabeleri halk arasında dolaşan Hacı Bektaş Velî'ye meslek isnâd ederek yeni bir isim altında meydana çıkmalarından vücûde gelmiştir. İshak Efendi ile ona dayanan başka bütün Avrupalı araştırıcıların bu husustaki fikirleri yanlıştır.

37 Hüseyin Hüsâmeddin'in *ʿİkdü'l-Cumân*'dan naklen verdiği geniş bilgiye göre, Burak Baba esâsen Bâtınıyye akîdelerini Amasya'da neşr ve umumîleştirmekle uğraşır iken, H. 670 (M. 1271-72)'de Mısır'a kaçmağa mecbur olan ve Mısır'da hulûl ve ittihâda dâir sarfettiği şübheli sözlerden dolayı hükümdâr Melikü'z-Zâhir Baybars el-Bundukdârî huzûrunda toplanan bir âlimler meclisinde sorguya çekildikten sonra dövülen ve te'dib olunan ve oradan kalkıp Abaka Han yanına giden Hānkāh-ı Mesʿūdî şeyhi Aybek Baba'nın halîfesidir (*Amasya Tarihi*, s. 405-408). Yine Hüsâmeddin Efendi '*Ikdü'l-Cumân*'dan naklen, bunun aslen Tokadlı olup takriben H. 655 (M. 1257-58)'de doğan, Amasya'da Aybeg ve Ahmed Babalar'dan feyz aldığını, iri gövdeli ve gāyet pis bir adam olup, şehirden şehire gezdiğini söylüyor : "Belinden yukarısı bütün çıplak olup, aşağısına kırmızı bezden bir futa bağlamış, başına hafif bir kırmızı sarık şeklinde tülbend sarmış ve iki tarafına manda boynuzları raptetmişti. Elinde gāyet uzun ve büyük bir nefir, kabaktan maʿmul büyük ve siyah bir keşkül olup, ayı gibi oynar, maymun gibi söyler, gāyet murdar idi. Ayni hâl ve kıyafette daha sekiz-on refiki olup, bunların elinde zilli defler olduğu hâlde gittikleri yerlerde bir dâire şeklinde durup bunlar çalar, Burak Baba oynardı. Burak Baba hulûl'ü muʿtekıd, âhireti münkir tam bir mülhid idi. Kâffe-i muharremâtı mübah addeder ve Cenâb-ı Hakk'ın iptidâ Hazret-i ʿAlî'ye hulûl, bâdehû Sultan Hudâbende ile ittihâd ettiğini iddiâ ederdi. Şehveti gālip olup güzellere Tanrı der, önlerinde secde ederdi. Şam'a gittikte şuʿarâ bunu hicvetmişlerdi. Maaʿmâfih bu ahvâl-i garîbesiyle berâber, mühim bir mutasavvıf-şâir olduğu mervîdir. Bunun ibâniyye mezhebinden olduğu Şam ahâlîsince anlaşılmakla hadd-i şerʿî vurulmuş ve yediği dayaktan müteessiren 706 Zilkaʿdesi evâhirinde Şam'da vefat etmiştir" (*Amasya Tarihi*, s. 460-464). Bu gün Burak Baba'ya isnâd edilen bâzı sûfîyâne sözler vesair birtakım anʿanelerle kalenderâne hayat tarzı, onun halk vezni ile sûfiyâne manzûmeler yazan bir halk şâiri, bir *ozan* olduğunu tahmin ettiriyor.

38 Hicrî 714 (M. 1314-15) tarihinde Şam'da ölen Şeyh Süleyman Türkmânî, Burak Baba'yı çok hatırlatan bir şahsiyettir. Arkasına eski-püskü bir esvap giyen, yerinden az kalkıp az söyleyen bu Türkmen mutasavvıfı, Ramazanda oruç tutmaz ve namaz kılmaz, fakat kerâmetler gösterirdi. İmam Yâfiʿî bu garip tezâdı halletmek için, onun bu hâlini "setr-i hâl" e atf ediyor ve namazı kimse görmediği zamanlarda kıldığını ve

perdesi altında çok serbest birtakım fikirler ve akîdeler telkīn eylediklerini unutmamalıdır. Yine bu XIII. yüzyıl esnâsında, diğer birtakım Türk memleketlerinde olduğu gibi Anadolu'da da Ahîlik adı altında çok mühim ve çok yaygın bir meslekî-tasavvufî bekârlar zümresi bulunduğunu ve bu Ahîlerin, Osmanlıların ilk zamanlarında mühim bir vazife gördüklerini gerek tarihî kaynaklar aracılığıyla, gerek seyyah İbn Battûta'nın naklettiklerine dayanarak biliyoruz[39]. İşte, bu Ahîler,

zâhiren yediği şeyi boğazından indirmediğini iddia eyliyor (*Nefahât* tercemesi, s. 652). Herhâlde bu Türkmen şeyhinin Bâtıniyye akîdelerine sâlik ve belki de Anadolu Babaîleri'nden olduğu çok muhtemeldir. XIII. yüzyılda yine Şam'da Şeyh 'Alî Kürdî ünvanlı bir meczûba rastlıyoruz ki şer'e muhâlif türlü hareketlerde bulunur, hattâ, ekseriyâ avret yerini açar, fakat buna rağmen birçok kerâmetler göstererek Şam halkını teshir eylerdi; hattâ Şeyh Şahâbe'd-Dīn Suhrèverdî Şam'a sefâretle geldiği zaman, onu bilhassa ziyâret etmişti (*aynı eser*, s. 652-653). İşte bütün bu tafsilât, XIII. yüzyıl esnâsında Bâtınîye akidelerinin, Anadolu'da ve Sûriye'de nasıl kuvvetle yerleşmiş olduğunu izaha yeterlidir. Tarihen bilinen bu Bâtıniyye reislerinden başka, Türkmenler arasında oba oba dolaşarak propaganda yapan daha kim bilir bu gibi nekadar Babalar vardı. *Sipehsâlar Menâkıbi*'nde Hazret-i Mevlânâ'nın "Evlâd" hitâbına mazhar olan Selçuklu Hükümdârı Rüknü'd-Dīn'in, kölelerinden birinin teşvikiyle, o aralık Konya'ya gelip her gece cinnîlerin ziyâretini kabûl ettiği rivâyet edilen Buzagu adlı ihtiyar bir sûfî'yi ziyârete gittiği ve konuşma esnâsında Buzagu, Sultan'a, "Evlâd!" diye hitabettiği cihetle Hazret-i Mevlânâ'nın bundan müteessir olarak, "Öyle ise, biz de başka evlâd buluruz!" dediği yazılıdır (s. 117-119). Bu, Buzagu adlı ihtiyar Baba, Sipehsâlâr'a göre, avamdan bir kimse imiş. Bizim görüşümüze göre bu adam, o esnâda Anadolu'yu âdeta kaplamış olan Batınîlerden biri idi. Mevlânâ'nın bu hâdiseden müteessir olarak Osman Gâzî'yi kendisine mânevî evlâd ittihâz ettiği ve o günden başlayarak Selçuklu haşmetinin sönmeye yüz tutarak, Osmanlı hânedanının yükselmeye başladığı hakkında bâzı tarihlerde mevcut rivâyet bundan galat olup, bir tarihî kıymeti hâiz değildir. Yukarıda Babaîlerden söz edilirken Cennâbî ve Hammer'in, "Onların Selçukî hükümdârını teshir ederek, bunun neticesinde Mevlânâ ile Mevlevîlerin saraydan çekildiklerini' yazdığını söylemiştik; işte Cennâbî'nin bu ifadesi de, yukarıki vak'adan muharref olabilir.

[39] Anadolu'daki Ahîler teşkilâtı hakkında en fazla bilgi, XIV. yüzyılın ilk yarısında o havâlide gezmiş olan İbn Battûtâ'nın *Seyahatnâme*" sinde vardır. Ahiyye-i fityân yâni Genç Kardeşler ünvânı altındaki bu meslekî-tasavvufî teşkilâta yalnız Türkler arasında rastlamyor. İbn Battûta, Antalya'dan başlıyarak Burdur, Gölhisar, Ladik, Milas, Barçin, Konya, Niğde, Aksaray, Kayseriye, Sivas, Gümüş, Erzincan, Erzurum, Birgi, Tire, Manisa, Balıkesir, Bursa, Görele, Geyve, Yenice, Mudurnu, Bolu, Kastamonu, Sinop gibi çeşitli Anadolu şehirlerinde ve Altınordu devletine tâbi' Azak limanında Ahî zâviyelerine rastgelmiş ve onlara misafir olmuştur. Bu sûretle pek yakından temas ettiği Ahîler hakkında şu mühim bilgiyi veriyor : "Ahîler Bilâd-ı Rûm'da sâkin Türkmen akvâmının her vilâyet ve belde ve karyesinde mevcuddur. Ecânibe ibrâz-i re'fet ve futuvvet, ıt''âmına ve ifâ-yi havâyicine musâra'at, cebâbireyi tenkil ve

Fütüvvet meslekine sâlik olup, senetlerini Hazret-i 'Alî vâsıtasiyle Hazret-i Peygamber'e kadar götürürler ve diğer sûfîlerin hırkalarına karşılık Fütüvvet şalvarı giyerlerdi; içlerinde birçok kadılar, müderrisler

---

imhâ ve a'vân-ı zulm ve te'addî ile bunlara iltihak eden eşirrâyı katl ve ifnâ hususûnda bunların dünyada misli yoktur. Oraca Ahî, gayr-ı müteehhil ve mücerred gençlerden ehl-i smâ'at ve sâirenin bi'l-içtima' kendilerine reis intihab ettikleri adama ıtlâk ve bu cemiyete dahî Fütüvvet tesmiye edilir. Reis, bir zâviye inşâ ile kaliçe ve sâir muhtaç olduğu eşyâ ile tefriş ve kanâdil ta'lık eder. Rüfakâsı gündüz istıhsâl-i esbâb-ı mâ'işete çalışıp ba'de'l-asr meksûbatını reise getirir. Bununla meyve ve taam ve zâviyede sarfolunan diğer mevadd satun alınır. O gün beldeye bir misâfir gelirse, zâviyelerine mihmân ederler ve alman şeylerle ana ziyafet çekerler. O kimse avdetine kadar onların misâfiri olur. Bir kimse gelmediği hâlde, ekl-i ta'âm için toplanıp yemek yerler, tegannî ve raks ederler ve sabahleyin icrâ-yi san'ata giderek ba'de'l-asr yine kâffesi kazandıklarını reise getirirler. Bunlara Fityân ve reislerine de Ahî derler. Dünyada anlardan ziyâde ef'âl-i cemîle sâhibi görmedim" (*İbn Battûta tercemesi*, s. 312-313). İbn Battûta bundan sonra, Antalya'daki zâviyeyi ta'rif ediyor : "Zâviye nefis Rûm kaliçeleriyle mefrûş ve Irak camından birçok avîzeler ile müzeyyen idi. Misâfir odasında beş pî-sûz vardı; pî-süz, bakırdan ma'mûl çırağ pâyeye tesmiye olunur ki, üç ayağı olup başında bulunan yine bakırdan bir nevi' kandilin, ortasında fitil için bir enbûb vardır. Bu kandil, erimiş iç yağı ile doldurulur ve yanına yine yağ ile memlû' bakır evânî vaz' olunur. Orada fitili düzeltmek için mıkrâs da mevcuddur. Ahilerden biri bu kandile bakar ve kendisine "çırağcı" denir. Orada şubbândan bir gürûh teşkil-i sufûf ederek arkalarında kaba'dan libas ve ayaklarında mest bulunur. Her birinin belinde olan kemere iki zira' tûlünde bir bıçak asılıdır. Başlarında softan beyaz kalensüve olup, her kalensüvenin tepesinde bir zira' tûlünde ve iki parmak arzında bir taylesan mevcuddur. Bunlar toplandıkları vakıt, her biri kalensüvesini çıkarıp önüne koyar. Başında zer-duhânîden, yâhud sâireden yapılmış ve manzarası güzel başka bir kalensüve kalır. İçtimâ'-gâhları vasatında misâfirîne mahsus bir peyke vardır. Biz meclislerine girince, at'ime-i kesîre ve meyve ve tatlı getirip ba'dehû gınā ve raksa başladılar. Bunların hâli, câlib-i te'accub-i fevka'l-'âde ve bâhusus semâhat ve ulûvv-i cenâbları hakkındaki hayret daha ziyâdedir" (*İbn Battûta tercemesi*, s. 313-314 ve Paris, c. II., s. 260 v.d.). İbn Battûta, Ladik şehrinde iken, Ahî Sinan mensupları ile Ahî Tuman mensupları arasında, onu önce hangi tarafın misâfir edeceği hakkında epeyi gürültü olmuş ve nihâyet kur'a usûlüne baş vurulmuştu (*aynı eser*, s. 318). Bu seyyah, Ladik Sultanı İnanç Bey'in bir bayram alayını tasvir ederken, Ahîler'in teşkilâtı hakkında şu bilgiyi veriyor : "Namazgâha 'âzim olduk. Sultan, asâkiriyle çıktığı gibi, Ahîler dahî müsellâh bulundukları hâlde hurûç ettiler. Her nevi' sınâ'at erbâbının tabl ve 'alem ve nefîri olup, hüsn-i hey'et ve eslahasının mükemmeliyeti husûsunda yekdiğeriyle müfâhare ve mübâhât ederler. Erbâb-ı sınâ'at sığır ve koyunları ve ekmek yükleri ile çıkarlar. Mekābirde behâyim zebh ederek etleriyle ekmekleri fukarâya tesadduk ederler. Bunlar ibtidâ mekâbire gidib ba'dehû namazgâha gelirler" (*aynı eser*, s. 320). Yine ayni seyyah, Kayserî'de Ahî Emîr 'Alî'nın zâviyesine indiğini ve zâviyenin ehemmiyet ve servetini anlatırken, Ahîlerin siyâsî mevki'lerini de biraz açıklıyor : "Bu bilâdın âdetince, bir mahalde sultan bulunmadığı

de bulunan Ahîlik teşkilâtı herhangi bir esnaf topluluğu değil, o teşkilât üzerine istinâd eden, akîdelerini o vâsıta ile yayan bir tarîkat sayılabilir [40].

takdirde, hâkimi Ahî olub âyendegâne at ve libas i'tâ ve kadrine göre ihsan eder. Emr-ü nehy ve rükûbu ayniyle mülûke müşâbihtir" (*aynı eser*, s. 326). Bunun gibi, Sivas'ta Ahî Çelebî ile Emîr 'Alâe'd-Dîn Eretna arasındaki münâsebetin mâhiyyeti, Ahîlerin ehemmiyetini açık bir sûrette gösteriyor (s. 327). İbn Battûta'nın Ahîler hakkında verdiği bilgiyi önce toplıyan şarkıyatçı Defrêmery'dir (*Journal Asiatique*, 1850, Seri IV., c. XVI., s. 68-70).

[40] Ahîlerin sâlik olduğu bu futüvvet mesleki, an'aneye göre Hazret-i 'Alî'ye ve bu yüzden Hazret-i Peygamber'e kadar çıkar. Hazret-i Peygamber'e isnâd olunan « لا فتى الا علي لاسيف الا ذوالفقار » kelâmı (H. Zotenberg'in *Tabarî tercemesi* c. III., s. 27.) kezâlik Bedr günü melâikeden birinin bâlâdan nidâsı (*Er-Riyâzü'n-Nâdire.*, Kāhire, 1327 c. II., s. 190), bu *futüvvet*'in Hazret-i Peygamber'e kadar götürülmesine sebep olmuştur. Zamanın te'siriyle bu kelime nihâyet *şövalyelik* mânasında kullanılmakta idi. Bu mânada *fütüvvet*'i önce bir meslek hâline getiren zât, *Kitabü'l-Fahrî* ve *Ebü'l-Fidâ*'ya ve başka kaynaklara göre İmâmiyye'den olan 'Abbâsî halîfesi Nâsir li-Dîn-Allāh (575-622 - M. 1179-1226)'dır. Harezmîler ve Anadolu Selçukluları'yle münâsebetini yukarıda söylediğimiz bu zât, eskidenberi – Hazret-i Osman'ın son zamanlarında İranlı'lardan alınmış bir âdet olan (*İbnü'l-Esîr*, c. III., s. 90) – "fındık-endâzlık" a fevkal'âde düşkün idi. Esâsen o zamanlarda Bağdad'da bu "fındık-endâzlar" pek çoğalmış olup, bu san'at bir nevi' kabadayılık sayılıyordu ve bunların kendilerine mahsus kıyâfetleri ve pek husûsî bir de şalvarları vardı. Nâsır-Dîn-Allāh halîfe olunca, buna büyük bir ehemmiyet verdi. Kendisi zâten futüvvet serâvîl (şalvar) ini giymekte idi; bu yüzden – meselâ farmasonlarda olduğu gibi – bu meslek erbâbı arasında samimî ve kuvvetli bağlar kurmak için serâvîl-i "fütüvvet" i giymeyip, ayrıca "futüvvet kâsesi" nden içmeyenlerin "resmî bındık" yâni "fındık-endâzlık" edememesini emretti. Kendisini bu tarîkatin pîri i'lân ettiği için, istediğini kabûl ediyordu. Bu rütbeye nâil olanlar, silâhları üzerine kâse ve şalvarlardan birinin, yâhut her ikisinin birden timsâlini koydurmağa izinli idiler. Bu halîfe, H. 607 (M. 1210-11)'de kendi halîfeliğini tanıyan melik ve emîrlere mektuplar yazarak "fütüvvet kâsesi" nden içmelerini, "fütüvvet şalvarı" nı giymelerini ve "fındık-endâzlık" ta kendisini pîr olarak telâkkî eylemelerini teklif etti. Kabûl edenler, Bağdad'a giderek onun elinden şalvar giymekte ve fütüvvet kâsesinden içmekte idiler; 'İrak ve sâir yerlerdeki fındık-endâzlar, ister istemez bu tarîkata girmişlerdi (*İbn'ül-Esîr*, c. XII., s. 202. - *Ebü'l-Fidâ*, c. III., s. 119, 142; - *İbn Haldûn*, c. II., s. 535). *Kitâb-ı 'Umdetü't-Tâlib*'in verdiği bilgiye göre, bu halîfeden sonra, bu tarîkatin reisliği başka bir âileye geçmiş ve o âileden Nakîb Tâcü'd-Dîn Muhammed ayni zamanda "hırka-i tasavvuf" da giydirmeye başlamıştı (Bombay basımı, 1318, s. 153). Kezâlik İbn Cubeyr, Sûriye'de Râfızîlik'in şiddetle aleyhinde olan ve verdikleri fütüvvet yemîni'ne temâmiyle riâyet eden bir zümreden bahsediyor (İkinci basım, s. 280). İbn Battûta da, bu hususta şu bilgiyi veriyor : "Konya'da, Kādî'si İbn Kalemşah nâm zâtın zâviyesine indik. Mûmâileyh Ahîlerdendir; zâviyesi en büyük zâviyelerden biridir. Bir hayli tilâmizi bulunur. Ânların fütüvvette senedi, Emîrü'ül-mü'minîn 'Alî b. Ebî

İbn Battûta, bunlardan mühim birkısmının bıçakçı esnafından olduğunu ve üzerlerinde belli bir tarz ve şekilde bıçaklar taşıdıklarını söylüyorsa da, bu Ahîler'in yalnız bıçakçılardan olduğunu göstermez; çünkü Ahîler arasında diğer her türlü san'at mensupları bulunuyordu; nitekim *Şakāyık* sâhibinin verdiği bîlgiye göre, debbâg esnafı kendilerine Ahî Ören'i tarîkat pîri saymışlardı ki, ona âit *menkabe-nâmeler*'de buna dâir tafsilât vardır [41]. Daha, Osmanlıların ilk devirlerinde de Ahî unvanlı sâir birtakım dervişlere bol olarak rastlanıyor ki, bunların da Ahîlerden olduğu tabiîdir [42].

Tālib Hazretleri'ne muttasıl olur. Sûfiyye, hırka giydikleri gibi, bunlar da şalvar telebbüs ederler" (s. 322). Âsım Efendi *Burhân-ı Kâtı*'da bu kelimeyi, "lâyık-pesend ve kābil-i tahsîn olan nesneye denir; kavil ve fiilden e'amdır ve sâhib-i mürüvvet ve ehl-i hamiyyet kimseye derler; ehl-i hırfet reislerine dahî ıtlâkı bu mânadan me'huzdur." (s. 67) diye ta'rif ediyor. Gerek ta'rifât-i sûfiyye kitaplarında – *Risâle-i Kuşeyriye*, *Ta'rifât-ı Seyyîd* gibi –, gerek *Fütüvvet-Nâme*'lerde fütüvvet hakkında mühim tafsilât vardır. Sûriye'deki ehl-i fütüvvet'in Râfizîler aleyhine şiddetle hareketleri, bunların Ehl-i sünnet akîdelerine fazla bağlılıklarına verilmemelidir. Esâsen Bâtınilik'ten türeyen bütün fırkalar arasında, hattâ o fırkaların muhtelif hizibleri arasında dâima nefret ve düşmanlık vardı (Ahîler ve Fütüvvet hakkında bilgi almak için C. Van Arendonk'un *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Fütüvvet* makālesine ve bilhassa Thorning tarafından *Türkisch Bibliothêque*'in 16. cüz'ü olarak neşredilen *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf grund von Madad-et-Taufiq*, (1913) ismindeki esere bakınız).

[41] *Şakâyık tercemesi*, s. 33. - *Âşık Paşa-zâde Tarihi*, s. 200; biz bu ismin *Dîvânu-Lugâti't-Türk*'de "viran" kelimesinden muharref olduğu zikredilen "Ören" den başka birşey olmadığı zannındayız; bu yüzden, *elif*'in fethasiyle "evren" okumak ve o sûretle te'vil etmek pek doğru olmasa gerektir. Ahî Ören, bütün ilk tarihî kaynaklara göre, Sultan Orhan devri ricâlindendir. [1954'den beri Leiden'de Fransızca ve İngilizce olarak yayımlanmakta olan ve 1971 sonunda 3. cildini tamamlamış bulunan *Encyclopaedia of Islam* (new edition)'da Fr. Taeschner tarafından yazılan *Ahkî Ewrân* maddesinde herhangi başka bir telâffuz ihtimali üzerinde dahî durulmaksızın bu isim Ahî Evren olarak kaydedilmekte ise de F. Köprülü yukardaki metinden de anlaşılacağı üzere bunu Ahî Ören şeklinde okumağı tercih etmiştir].

[42] Meselâ Âşık Paşa-zâde'de Ahî Hasan (s. 29, 36), Ahî Kadem (s.101), Ahî Ya'kub (s. 101) gibi. Bunlardan Bursa fethine iştirâk eden Ahî Hasan'ın, Bursa'da hisâr içinde Bey-Sarayı'na yakın tekkesi olup, Osman Gāzî'nin ölümünde mühim bir vazife gördüğünü biliyoruz; yine Bursa Ahîlerinden olan Ahî Kadem'le Ahî Ya'kub da Düzme Mustafa vak'asında, Bursa şehrini, münâsip bir şekilde, onun hücûmuna uğramaktan kurtarmışlardı. Her hâlde bu vak'alar, devlet teşkilâtının henüz pek ibtidâî olduğu o devirde Ahî teşkilâtının kısmen o vazifeyi yerine getirdiğini gösteriyor. Ahî Hasan'ın Bursa'da Dârü's-Saâde'ye yakın bir zâviyesi olup, kendinin âbid ve zâhid bir adam olduğunu ayrıca *Şakâyık*'tan da öğreniyoruz (*Şakâyık tercemesi*, c.I., s. 23). Ahî ünvanlı

Her hâlde bu Ahîlerde, bugünkü farmasonlarda olduğu gibi, belli bir merâtip silsilesi mevcut olup, sâliklere hâiz oldukları rütbelere göre hakikatler ifşâ olunduğu ve bu yüzden bunun esas i'tibâriyle Bâtınîlikten çıkmış sayılabileceği sübhesizdir[43]; nitekim, XIV. yüzyılın ilk yarısında yetişen büyük Türk şâiri Gülşehrî, İbn Battûtâ'dan hemen çeyrek asır kadar önce, Ahîlerden söz ettiği sırada, bunların umûmiyetle bilgisiz ve Fütüvvet âdâbından gâfil olduklarını söylemek sûretiyle, o devirdeki Ehl-i sünnet âlim ve mutasavvıflarının bunlar hakkında pek de iyi fikir-

şeyhler arasında Rüknü'd-Dîn 'Alâü'd-Devle mürîdlerinden olup, Şam'da ve Rûm'da şeyhlik eyleyen XIV. yüzyıl ricâlinden Ahî 'Alî Mısrî'yi de biliyoruz (*Nefahât* tercemesi, s. 500).

[43] Ahîlerin âdâb ve erkânına dâir en iyi bilgi veren ve bu sûretle onların Bâtıniyye'den olduklarını gösteren en mühim kaynak *Fütüvvet-Nâme*'dir. Muallim Mektebi hocalarından Cevdet Bey'in yardımı ile tedkik ettiğim *Fütüvvet-Nâme* nüshası, Tarih Encümeni a'zâsından Ârif Bey'e âit olup, Yahya İbnü'l-Halil b. el-Çoban el-Yahya Fetâ'l-Burgâzî tarafından –her hâlde İbn Battûta'dan önce– yazılmıştır. Kendisi, "yirmiyedi yaşına kadar câhil olup, sonra Antalyalı Mevlânâ Hoca Muslihü'd-Dîn'den az zaman zarfında okuduğunu, Frenkler İskenderiye'yi aldıkları zaman elde ettikleri kitapları Anadolu'ya getirip sattıkları esnâda *fütüvvet*'e dâir bâzı kitaplar aldığını" söylüyor ve Ahîlik'e âit vücûde getirdiği bu eserin yabancılara gösterilmemesini tavsiye ediyor. Mevlânâ'dan ve Nâsır Husrev'den bâzı nakillerde bulunan muharrir, ayrıca, *Selvetü'l-'Ârifîn, Tuhfetü'l-Vesâyâ, Müsemmâ, Menâkıbü'l-'Ârifîn, Tezkiretü'l-Evliyâ, Kalâ'id, Esrârü'l-'Ârifîn* gibi birtakım eserlerden iktibaslarda bulunduğunu zikrediyor ve *Tuhfetü'l-Vesâyâ*'dan naklen, Fütüvvet meslekinin Selmân Fârsî'den başlayarak Halîfe Nâsır li-Dîn-Allâh'a ve ondan da Salâha'd-Dîn Eyyûbî'ye geçtiğini söylüyor. Bu bölümdeki 40 numaralı notta verdiğimiz açıklamalarla pek kolay te'lif edilebilen bu bilgi, Ahîlik'in mâhiyetini pek iyi göstermektedir. Bu eserde, Ahîlik'in, Nûşirvân zamanından kalma 740 âdâbı olup, bunları şeyhlerin bildiği ve Ahîlere yalnız 124 edeb bilmek lâzım olduğu; kezâlik *Kalâ'id*'den naklen *fütüvvet* yolunun –biri Hazret-i 'Alî'ye, biri de Hazret-i Ebû-Bekr'e ittisâl etmek üzre– Seyfî ve Kavlî diye ikiye ayrıldığı, sonra bunların birçok âdetleri, âyin ve erkânı, kıyâfetleri, şalvarlarının renkleri, mertebeleri uzun uzun anlatılmaktadır. Fütüvvet ashâbının altısı tarikât erkânı, üçü tarîkat eshâbı olmak üzre dokuza ayrılması, her sâlikin iki "yol kardaşı", bir de "yol atası" tutmağa mecbur olması, çeşitli derecelerden geçmek için birçok şartlar mevcut olup, her derecenin ayrı ayrı sırlara mâlik bulunması, Ahîlik'in bâtınî mâhiyetini kuvvetle göstermektedir. Biz, Bektâşîlik ve –ondan pek az farklı olan– Kızılbaşlıkla Ahîlik arasında âyin ve erkân bakımından büyük bir benzerlik görmekteyiz; bu sebeple Ahîlerin XIV. yüzyıl sonlarında Bektâşî adını alarak silsilelerini Hacı Bektaş Velî'ye isnad ve eriştirmeleri, bize göre uzak bir ihtimâl değildir. Bu ihtimâl kabûl edilmese bile, her hâlde Ahîlik'in bâtınî mâhiyeti inkâr edilemez. Fütüvvet hakkında yukarıdanberi zikrettiğimiz birçok kaynakların esaslı bir tahlili, öyle zannediyoruz ki bu faraziyyeleri kuvvetlendirecektir.

ler beslemediklerini ve Ahîlik'i az-çok Bâtınîlikle ma'lûl gördüklerini ihsas ediyor [44]. Ankara'nın Osmanlılar tarafından alınış tarihi olan H. 762 (M. 1360-61) tarihinden sonra artık Ahîlerin nâmına pek rastlanmamaktadır. ancak, bu ifâdemiz, Ahîlerin siyâsî ehemmiyeti kalmadığı şeklinde te'vil olunmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu Anadolu'da siyâsî ve kuvvetli bir merkeziyyet kurduktan sonra bunların siyâsî bir ehemmiyeti kalamazdı. Sonra, o sırada Bektâşîlik gibi tarîkatlerin kurulması da, Ahîlik'i herhangibir esnaf teşkilâtı hâlinde bırakmış ve onların esasında gizli olan *bâtıniyye* mâhiyeti, Bektâşîlik gibi tarîkatlere geçmiştir [45].

Mevlânâ Celâle'd-Dîn Rûmî'yi, Sultan Veled'i yetiştiren böyle bir asrın, Yûnus Emre gibi büyük bir şâir-mutasavvıf yetiştirmesi çok

---

[44] Gülşehrî, 'Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ını terceme ve genişleterek Hicrî 717 (M. 1317-18)'de vücûde getirdiği, *Mantıku't-Tayr Tercemesi*'nde kuşlardan birine Fütüvvet ve Ahîlik hakkında bir sual îrâdederek, sonra hüdhüd ağzından ona cevab verir. Ona göre, Ahîlerin birincisi alnı, ikincisi sofrası, üçüncüsü kapısı açık olmalıdır. Bu müsbet sıfatlardan başka Ahîlik için daha birtakım menfî sıfatlar da sayan şâir Gülşehrî, onların şerîata çok bağlı olmaları lüzumundan söz ediyorsa da, nihâyette zamâne Ahîlerinin bu vasıfların binde-birini bile hâiz bulunmadığından uzun uzun şikâyet ediyor (Bu eser ve Gülşehrî hakkında aşağıda verilecek tafsilâta bakınız).

[45] [Köprülü, bu fikrinin izâhını Ahîlik hakkında uzun senelerden beri topladığı notlara dayanarak ayrı bir monografide yapmağı tasarlamış ve bu hususu, İlk Mutasavvıfların 2.baskısında belirtmişse de zamansız vefatı buna imkân vermemiştir]. Ahmed Tevhid Bey, bu Ankara Ahîleri ve umûmiyetle Ahîlik hakkında küçük bir makale yayımlamışsa da (*Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, nu. 19, s. 1200-1204), İbn Battûta ile *Lugât-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*'den başka hiçbir kaynağa dayanmayan bu tedkikin büyük bir ehemmiyeti olamıyacağı açık bir hakikattir. Yalnız, Ankara Ahîleri hakkında, Ankara'daki Ahî Şerefü'd-Dîn Câmii'nden getirilen bir tomardan naklen verilen bilgi dikkate değer : Ona göre, Ahî Şerefü'd-Dîn Muhammed'in babası Hüsamü'd-Dîn Hüseyin Efendi, H. 695 (M. 1295-96)'de yetmişiki yaşında olarak vefat etmiştir ki, bu adamın silsile-nâmesi tâ Hazret-i 'Alî'ye kadar çıkmakta ve böylece Fütüvvet meslekinin Hazret-i 'Alî'den geldiği fikri kuvvetlenmektedir. Bu tomarda, Ahî Şerefü'd-Dîn'in Hüseyin, Hasan, Yûsuf adlı üç oğlu ve iki evvelkisinin bâzı torun ve çocukları zikredilmişse de hâl tercemelerine âit başka hiçbir şey yoktur. Tevhid Bey, İlhanlılar zamanında Ankara iç işlerinin Ahîler elinde olması ihtimâlinden söz etmekte ve bunların Osmanlı Devleti aleyhinde birleştikleri iddiasını reddeylemekte ise de, bu devletin idâre tarzı hakkında hiçbir şey söylemiyor. Yukarıdanberi Anadolu Ahîleri hakkında verdiğimiz bilgiler, bu hususları aydınlatabilir zannındayız : İbn Battûta ile Âşık Paşazâde'nin ifâdeleri, bu Ankara Ahîlerinin bir devlet gibi telâkkî olunmamaları icabedeceğini kesin olarak gösteriyor. Devlet teşkilâtı olmayan yerlerde bu vazifeyi gören Ahîlerin, Ankara'yı Osmanlılara teslimde oynadıkları rol, Düzme Mustafa vak'asında Bursa'da oynadıkları rolün aynıdır.

tabi'îdir. Umûmiyetle o asır ve o yüzyılı ta'kip eden uzun zamanlar esnâsında – bütün İslâm âleminde ve husûsiyle İran edebiyatında olduğu gibi – Türk sûfiyyâne hayatı ve Türk edebiyatı üzerinde de, daha Yûnus'tan başlayarak, muazzam te'sirler yapan Celâle'd-Dīn Rûmî'nin şahsiyeti ve eserleri hakkında kısaca bâzı bilgiler verdikten ve o devirdeki Türk lisan ve edebiyatını en umûmî çizgileri ile gösterdikten sonra, Yûnus Emre'nin mânevî şahsiyeti kendiliğinden aydınlanacak ve açıklığa kavuşacak; çünkü her şahsiyet, hattâ Yûnus Emre gibi ibtidâî ve işlenmemiş bir lisâna rûhun his inceliklerini samimîyetle yaşatacak ilâhî bir mâhiyet veren dâhîler bile, mutlakā sosyal çevrelerinin mahsûlüdürler. Bütün bu açıklamalardan sonra, Ahmed Yesevî ile Yûnus Emre, daha doğrusu Orta-Asya Türk sûfîliği ile Anadolu'da gelişen sûfîlik arasındaki esas ayrılıkların mâhiyeti ve o ayrılıkları doğuran çeşitli âmiller kendi kendilerine açıklığa kavuşmuş sayılabilir.

39. Celâle'd-Din Rûmî:

İran tasavvufî edebiyatının panteist olmak bakımından belki de en büyük ve kuvvetli temsilcisi sayabileceğimiz Mevlânâ Celâle'd-Dīn Rûmî, H. 604 (M. 1207)'de Belh'de dünyaya gelmiştir. Babası Sultanü'l-'Ulemâ lakabıyle tanınan Muhammed Bahâü'd-Dīn Veled b. Huseyn el-Bekrî, Hârizm'in en ünlü âlim mutasavvıflarından olup, va'z ve tedris ile uğraşır ve meclisinde o devrin bütün ileri gelenleri ve büyükleri, hattâ bâzan bizzat hükümdâr hazır bulunurdu. Bir rivâyete göre, aralarında rekābet ve çekememezlik bulunan Fahre'd-Dīn Râzî'nin ifsâdiyle, diğer bir rivâyete göre de mânevî nüfûzundan korkularak Muhammed Kutbü'd-Dīn Hârizmşah tarafından Belh'i terke mecbur edilince, âilesini de berâber alarak Nişâbur'a çekildi. O esnâda henüz sağ olan Şeyh Ferīdü'd-Dīn 'Attâr, küçük Celâle'd-Dīn hakkında hayr duâlarda bulunarak, ona *Esrâr-Nâme*'sinden bir nusha da hediyye etmişti. Bahâü'd-Dīn Veled oradan Bağdad'a, Mekke'ye, Şam'a, Malatya'ya, Erzincan'a, Akşehri'ne gelerek burada Melik Fahre'd-Dīn'in hâtunu tarafından yaptırılan tekkede bir müddet oturduktan sonra, Lârende'ye geldi ve orada da yedi sene kaldı. Celâle'd-Dīn, Lârende'de bulunduğu sırada Lala Şerefe'd-Dīn Semerkandî'nin Gevher adlı kızıyle evlenmişti (H. 622 / M. 1225-26). Nihâyet, 'Alâe'd-Dīn Keykubâd'ın mükerrer ve harâretli dâvetleri neticesinde Konya'ya gelerek yerleştiler (H. 623 veya 625). Hükümdâr'ın büyük iltifatlarına mazhar olan Sul-

tânü'l-ʿUlemâ son günlerine kadar ilim ve tedris ile uğraşarak H. 628 (M. 1230-31)'de öldü ve Eflâkî'nin taʿbirince Mevlânâ, babasının makāmına geçti [46].

Babasının ölümünden sonra, Mevlânâ'nın sûfiyâne ve şâirâne şahsiyetini teşkil eden mühim ve esaslı âmillerden biri, önce dokuz sene kadar Seyyid Burhânü'd-Dīn Tirmizî ile berâber bulunmasıdır. Sultanü'l-Ulemâ'nın başlıca halîfelerinden olup Muhakkık lakabıyle ün kazanan Seyyid Burhânü'd-Dīn, şeyhinin vefâtından sonra Konya'ya gelerek o zamana kadar zâhir ulûmunu yâni şerʿî ve edebî ilimleri lâyıkıyle öğrenmiş olan genç Celâ 'd-Dīn'in mânevî terbiyesini üzerine aldı. Şeyh Şahâbü'd-Dīn Suhreverdî ile görüşerek, onun büyük takdirlerini kazanan Seyyid Burhân, sonraları Kayserî'ye çekilerek orada ölmüştür [47].

---

[46] Bu hulâsa, başlıca *Sipehsâlar* ve *Eflâkî* menkabeleri ile *Nefahât* ve *Devletşah*'tan alınmış ise de, *Devletşah*'ın verdiği bilgi ekseriyetle diğer ilk kaynaklara aykırı ve yanlıştır. *Dîvân-ı Şems Tebrîz*'den bâzı seçilmiş parçaları İngilizce tercemesiyle neşreden müsteşrık Nicholson, eserinde mukaddime olarak Mevlânâ'nın hayat ve eserleri, sûfiyâne mesleki hakkında bâzı dikkate değer bilgi vermektedir ki, Hüseyin Dâniş Bey, *Ser-Âmedân-Suhan*'da Mevlânâ hakkındaki kısmı, hulâsa hâlinde oradan terceme etmiştir. Nicholson, ne yazık ki *Sipehsâlar* gibi en mühim bir kaynaktan hiç faydalanmadığı gibi, Sultan Veled'in, babasına âit birçok mühim tafsilâtı içine alan mesnevîlerinden ve daha sâir bu gibi birçok tarihî kaynaklardan tamâmiyle habersiz kalmıştır; hâlbuki Mevlânâ'nın İran, Hindistan ve Türk edebiyatları üzerindeki büyük te'sirleri, Mevlevî tarîkatinin kuruluş ve gelişmesi, sonraki nesillerin – yâni şâirlerin, mutasavvıfların, şerîʿatçıların– Mevlânâ hakkındaki fikirleri, İran ve Türk edebiyatında Mevlânâ'nın takipçileri v.b. uzun uzun tedkike muhtaç birçok mühim mes'elelere Nicholson'un kitabında hattâ temas bile edilmemiştir. Bunlardan başka, Mevlânâ'nın yetiştiği asırda Anadolu muhitinin nasıl bir mânevî durumda bulunduğu şimdiye kadar hiç araştırılmadığı için, onun şahsiyeti ve te'sirlerini açıkça göstermek aslā mümkün olamamıştır. B. Carra de Vaux'nun, *Encyclopédie de l'Islam*'daki *Celâle'd-Dîn Rûmî* maddesinde verdiği bibliyografya mâlûmâtı çok eksiktir; o kadar ki, meselâ Nicholson'un eserinden hiç söz etmediği gibi, hattâ Mevlânâ'nın eserleri hakkında bile yeter derecede bilgi veremiyor. Kitabımızın mevzûu dışında kaldığı için, burada ne yazık ki Mevlânâ'ya âit Şark kaynaklarına, hiç tedkik edilmemiş muhtelif yazma eserlere, hattâ bizzat onun kendi eserlerine âit en kısa izahlara bile yer verememek mecburiyetindeyiz [H. Ritter'in *İslâm Ansiklopedisi*'nin türkçe baskısında çıkan *Celâleddin Rûmî* maddesinde gerek Mevlânâ'nın hayatı ve eserleri gerek Mevlânâ bibliyografyası hakkında kıymetli bilgi mevcuttur].

[47] Devletşah'ın, Seyyid Burhân hakkında verdiği bilgi, tamâmen yanlıştır. Ona göre Mevlânâ ve babası, Seyyid'in mürîdleridir; Seyyid, Şam ve Hicaz seferinde onlarla berâber bulunarak Şam'da ölmüş, ölümünden önce onlara Rûm diyârına gitmeyi tavsiye eylemiştir (*Devletşah*, s. 193-194); hâlbuki *Nefahât*'a göre, Sultan Behâü'd-Dīn

Celâle'd-Dîn Rûmî gerek babasından, gerek Seyyid Burhân'dan temâmiyle zâhidane ve müttekıyâne telâkkîler almıştı; bu yüzden, bir taraftan tedris ile, diğer taraftan Gazâlî'nin, şerî'at hükümleriyle birleştirdiği tasavvuf esaslariyle uğraşıyordu; lâkin bu esnâda Şems Tebrîzî adlı bir dervişin Konya'ya gelerek Mevlânâ ile buluşmuş olması (Eflâkî ve Câmî'ye göre 26 Cemâziye'l-âhır 642 = 29 Kasım, 1244), onun mâneviyeti üzerinde şiddetli ve değiştirici bir te'sir yaptı[48]. Şems Tebrîzî, bir rivâyete göre, İsmâ'ilî mezhebine mensup eski bir âilenin çocuğu olup[49], diyar diyar dolaşmış, çeşitli mutasavvıfların hizmetinde bulun-

Veled'in mürîdi olup, sâdât-ı Huseyniyye'den ve Tirmizi ahâlisinden idi. Menkabeye göre, şeyhinin vefâtında mânevî işaret ile Konya'ya gelerek dokuzyıl onu irşâd etti; "Hâlimi Şeyh Salâha'd-Dîn'e, kālimi Mevlânâ'ya bağışladım" derdi. Mezarı Kayserî'dedir (*Nefahât*, s. 515-516). *Sipehsâlar* menâkıbinde Seyyid Burhân'a âit olan parçalar da, *Nefahât*'ı doğrulamaktadır. Ona göre Seyyid, şeyhinin vefâtını duyunca, bir sene mâtemini tutmuş ve ondan sonra Sultânü'l-'Ulemâ'yı rü'yâsında görerek, işâretiyle Konya'ya gelmiş ve Mevlânâ'nın mânevî terbiyesini üzerine almıştır. Şu hâlde, Seyyid Burhân'ın H. 629-630 (M. 1231-32) tarihlerinde Konya'ya geldiği ve aşağı-yukarı 640 (1242)'a kadar Mevlânâ ile berâber bulunduğu tahmin olunabilir (*Sipehsâlar* tercemesi, s. 159-164).

[48] Bu mulâkâtın tarz ve mâhiyeti hakkında *Nefahât* ile *Sipehsâlar*'daki tafsilât esas bakımından biribirine çok benzer. *Nefahât*'a göre, Şems Konya'da Şeker-rîzler Hanı'na inmişti. Mevlânâ, maiyyetinde bir cemâatla medreseden çıkıp oradan geçerken, merkebini yakalayıp, "Bâyezid mi uludur, yoksa Hazret-i Muhammed mi?" suâlini sordu. Sipehsâlar'a göre Şems Pirinççiler Hanı'na inmiş ve sabahleyin hanın önündeki sedire oturmuştu; o sırada Mevlânâ da gelip karşısına oturmuş ve Şems'in suallerine cevap vermiştir. Bu sual ve cevaplar hakkında her iki kaynakta uzun tafsilât vardır (*Nefahât*, s. 521. - *Sipehsâlar*, s. 170). "سبحانى ما اعظم شانى و انا سلطان السلاطين" diyen Bâyezid'in susuzluğu bir cur'adan sâkin olduğu için siyrâblıktan dem vurmuştu; hâlbuki "ما عرفناك حق معرفتك" buyuran Hazret-i Peygamber'in "الم نشرح لك صدرك" şerhiyle arzu'llāhi vâsia olan mübârek sînesi bir türlü suya kanmıyor ve onun için hergün daha çok yakınlık istiyordu. Sultan Veled, bu iki ilâhî âşıkın biribiriyle buluşmalarını anlatırken, onları, dalgaların zemzemeleri arasında kucaklaşan iki denize benzetir.

[49] Şemsü'd-Dîn Muhammed b. 'Alî b. Melik Dâdut'-Tebrîzî'nin âilesi hakkında *Nefahât* ve *Sipehsâlar* müellifleri hiçbir şey söylemiyorlar. Yalnız, Devletşah bu hususta muhtelif kaynaklardan aldığı bilgiyi zikretmektedir : Şems-i Tebrîzî ona göre, İsmâ'ilî dâ'îlerinden Kiyâ Büzürk Ümid – hâlbuki bu, öyle herhangi bir dâ'î değil, Hasan Sabbah'ın halefidir (Dozy, *Tarih-i İslâmiyet*, c. II., s. 403. - Hammer-Purgstall, *Geschichter der Assasinen*, franz. trc. Hellert, Paris, 1833, s. 114.-St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaëlis*, *Journal Asiatique*, *Notices et extraits*, *XIIa*, s. 8) – evlâdından Hâvend Celâle'd-Dîn'in çocuğudur; bu adam gûyâ âbâ ve ecdâdının i'tikād ettiği şeyleri kabûl etmiyerek, Melâhide-i İsmâ'îliyye'ye âit kitap ve risâleleri yakmış ve çocuğu

muştu[50]; Baba Kemāl Cendî mürîdlerinden olduğu, hattâ onun tekkesinde Fahrü'd-Dīn 'Irâkî ile görüştüğü de rivâyet olunur[51]. Her hâlde bu büyük mutasavvıfın her kimin veya her kimlerin mürîdi olursa olsun; çok kuvvetli bir sûfiyâne cezbeye mâlik rind ve kalender-meşreb bir

Şems'i, gizlice, Ulûm-i İslâmiyye tahsili için Tebriz'e göndermiştir; Şems daha çocukluğunda fevkal'âde güzelliğiyle tanınmıştı ve Tebrîz kadınlarından zer-dûzluk öğrenmişti; lâkin *Silsiletü'z-Zeheb* sâhibi buna i'tiraz ederek, Şems Tebrīzî'nîn, Nev-Müslüman lakabiyle tanınan Hâvend Celâl'in oğlu olmayıp, Tebrizli – veya diğer bir rivâyete göre, Horasan'da Bā-zer vilâyetinden olup ticâret maksadıyle Tebriz'e gelmiş– bir bezzâzın çocuğu olduğunu ve Tebriz'de doğduğunu söylemektedir. *Devletşah:* «و بنده میکوید
از هر کجا باشد کو باش کار بمعنی دارد نه بصورت، ذرق در آشنائی عالم ارواح است نه در تولد اشباح»
diyerek, bu mes'ele hakkında kat'î bir fikir ileri sürmekten çekiniyor (s. 195). Hind'de basılmış olan *Külliyyât-ı Şems Tebrîz*'in sonunda, *Nefahât*'ın ifâdesini tekrarlamaktan fazla birşeyi içine almayan basit bir hâl tercemesi ve yine hiçbir fazla bilgi vermeyen *Hazînetü'l-Asfiyâ*'dan nakledilen bir ölüm tarîhi vardır.

[50] *Devletşah*'a göre, Rüknüd'd-Dīn Sincâbî mürîdidir (Leiden baskısı, s. 196); hâlbuki bu şeyhin lakabı Prof. Browne'ın kaydettiği gibi Sincâbî değil, bütün diğer kaynakların aynı tarzda ifâdelerine göre, Sincâsî'dir; Nicholson bu ismi doğru olarak kaydetmiş ve Devletşah'ın zikrettiği tarîkat silsile-nâmesini de aynen eserine almıştır. Gûyâ Rüknü'd-Dīn, onun Rûm'a giderek orada bir softa'ya – yâni Mevlânâ'ya – aşk ateşi ilkā etmesini emreylemiş imiş. *Nefahât*'a göre, Şems daha "murâhık" olmadan evvel aşk-ı Muhammedî ile günlerce yemek yemezmiş; sülûkü, meşhur bir rivâyete göre Şeyh-Ebû Bekr Siylebâf Tebrīzî'ye; bir rivâyete göre Rüknü'd-Dīn Sincâsî'ye ve diğer bir rivâyete göre de Baba Kemāl Cendî'yedir. Çok gezen bu dervişin bunların hepsine ayrı ayrı mülâkî olduğu, *Nefahât* sâhibinin de i'tiraf ettiği gibi, en ma'kûl bir fikirdir (*Nefahât* tercemesi, s. 520).

[51] Baba Kemāl sohbetinde bulunurken vâkı' olan bir hâdiseyi *Nefahât* şu sûretle kaydediyor: "Her keşf-ü feth ki Şeyh Fahre'd-Dīn 'İrâkî'ye yüz gösterirdi, ânı nazm ve nesr libâsında izhâr ederdi ve Baba Kemāl'in nazarına eriştirirdi. Şeyh Şemse'd-Dīn ândan hiç nesne izhar etmezdi. Birgün Baba Kemāl âna eyitti: Oğlum Şemse'd-Dīn, ol esrâr ve hakāyıktan ki, oğlum Fahre'd-Dīn izhâr eyler; sana hiç nesne lâyih olmaz mı? Eyitti: Ândan ziyâde müşâhede düşer, amma şol sebepten ki ânın bâzı mustalahat ma'lûmu olmuştur, Kādir'dir ki ânlara mahcûb libasta cilve vere ve bende ol kuvvet yoktur. Baba Kemāl buyurdu ki: Hak Sübhânehû ve Ta'âlā sana bir musâhib rûzî kıla ki, evvelîn ve âhirînin maârif ve hakāyıkını senin adına izhār ede ve hikmet ırmakları ânın kalbinden lisânına cârî ola ve harf ve savt libâsına gire ve ol libâsın tırâzı senin adına ola" (*Nefahât* tercemesi, s. 520-521). Mevlânâ'nın aşağıda görüleceği gibi, *Dîvân-i Şemsü'l-Hakâyık*'ı onun adına vücûde getirmesini, Baba Kemal'in bu kerâmet ve duâsına atfederler.

adam, en geniş tasavvufî telâkkîleri rûhunun samimî ihtiyaçları neticesinde duymuş kuvvetli bir şahsiyet olduğu muhakkaktır[52].

Bir rivâyete göre H. 645 (M. 1247-48)'de vefat eden – diğer kuvvetli rivâyetlere göre ise Konya'dan ayrılan – Şems Tebrîzî'nin[53], Mevlânâ ile münâsebet derecesi ve bağlılıkları hakkında değişik kaynaklarda türlü türlü bilgi mevcut olmakla berâber, onun, Mevlânâ üzerindeki te'sirinin genişlik ve büyüklüğünü göstermek bakımından *Sipehsâlar*'daki tafsîlât fevkal'âde dikkate değer. Bu tafsîlâtın sırf menkabevî bir mâhiyeti hâiz cihetleri bir tarafa bırakılsa bile, kalan cihetleri yine yeter derecede mâni'dâr gözüküyor. Bu iki mutasavvıf önce altı ay Şeyh Salāha'd-Dîn Zerkob'un hücresinde sohbet ettikten sonra, oradan çıktılar; Şems Tebrîzî – babasının ve Seyyid Burhan'ın eserinin izinden giderek semâ'a

[52] Prof. Nicholson, onun şahsiyetini şöyle tasvir ediyor : "O, âlim olmamakla berâber şiddetli bir ruhânî cezbenin te'siri altında bulunuyordu ve kendinin Rabbânî sırları nakl ve fuyûz-i ilâhiyyeyi neşrettiğine mutlak bir sûrette kāni' idi. İşte bu sebeple, mânevî dâiresine dâhil olanlar üzerinde pek muazzam bir nüfuz icrâ ediyordu. Gerek bu i'tibarla, gerek şiddetli azmi, fakri, ma'ruz olduğu ölümün mâhiyeti i'tibariyle Şems ile Sokrat arasında bir benzerlik göze çarpar. Her ikisi de dehâ sâhibleri üzerinde nüfûz icrâ etmişler ve telkîn ettikleri ham fikirlerin birer san'atkârâne şekil almasına muvaffak olmuşlardır; her ikisi de zâhir ilimlerinin lüzumsuzluğunu, nefs tezkiyesi ve vicdan tasfiyesi zarûretini, aşkın ulvî mâhiyyetini beyan eylemişlerdir" (R. A. Nicholson, *Selected Poems from the Divāni Shamsi-Tabriz*, Cambridge, 1898, s. XX).

[53] Şems Tebrîzî'nin vefâtı, fevkal'âde yaygın bir rivâyete göre, pek feci' bir şekilde olmuştur, ki menâkıb kitapları ona bir kat daha esrarlı bir şekil verirler : Bir gece Mevlânâ ile otururlarken dışarıdan biri onu çağırdı, Şems kendisini öldürmeğe dâvet ettiklerini söyleyerek çıktı. Dışarıda pusu kurulmuştu; bıçak üşürerek öldürmek istediler; lâkin Şems bir na'ra atınca, içlerinde Mevlânâ'nın ortanca oğlu Alâe'd-Dîn de bulunan o cemaat şaşırdılar, akılları başlarına geldiği zaman yerde birkaç damla kan gördüler. Ondan sonra bir daha Şems'in izi bulunamadı. Bir rivâyete göre, Mevlânâ Bahâe'd-Dîn Veled'in yanında gömülüdür; diğer bir rivâyete göre kātilleri cesedini bir kuyuya atmışlardı, bir gece Sultan Veled'e uykuda görünerek yerini haber verdi; o da mahrem yâranla gece yarısı gidip onu, Mevlânâ'nın medresesini yapan Emîr Bedre'd-Dîn'in yanına defnetti (*Nefahât* tercemesi, s. 523). Hâlbuki *Sipehsâlar*'da onun birdenbire kaybolduğu, hattâ Mevlânâ'nın onu aramak üzre Şam'a gittiği yazılıdır (s. 179); bunun gibi, *Devletşah* da onun Konya'dan Şam'a çekildiğini söyler (s. 197). Mevlânâ'nın aramasına ve bu mes'elelerde çok sağlam bir kaynak olan *Sipehsâlar*'da, bu katl fâciası hakkında hiçbir şey olmamasına bakılırsa, *Nefahât*'ın onu katledilmiş olarak göstermesi rivâyeti fevkâl'âde zayıflıyor. Bu bakımdan Nicholson'un, *Nefahât*'taki rivâyeti kabûl etmesi bizce yanlıştır. Eğer o, *Sipehsâlar*'ı görmüş ve Şems'in kaybolmasından sonra Mevlânâ'nın onu aradığını bilmiş olsaydı, tabiî, Şems'in katline hükmedemiyecekti. Evliyâ Çelebî, Hoy'da Şems Tebrizî'nin başını ziyâret ettiğini söylüyor (*Seyahatnâme*, c. II., s. 278).

bir türlü rağbet etmeyen – Mevlânâ'yı semâ'a rağbet ettirmiş olduğu için, artık dâima sema'dan hâlî kalmıyordu [54]; lâkin, çevresinin kendisine karşı düşmanca bir vaz'iyet aldığını gören Şems, hiç haber vermeksizin Şam'a çekildi. Bunun üzerine Mevlânâ fevkal'âde bir hüzün ve eleme tutuldu, şiir yazmamağa ve sema' etmemeğe başladı. Nihâyet birgün Şems'den gelen bir mektup onun Şam'da bulunduğunu bildirince, Mevlânâ sevincinden birtakım gazeller inşâd ederek semâ'a başladı ve büyük oğlu Sultan Veled'i bâzı ashâbıyle birlikte onu da'vet için bilhassa Şam'a yolladı [55]. Şems bu def'a gelince, Mevlânâ pek ziyâde sevindi; hattâ bir müddet sonra, kendi harem dâiresinde terbiye edilmiş olan Kimyâ adlı genç bir kızı, Şems'in arzu ve isteği üzerine ona nikâh etti. Mevsim kış olduğu için yeni zevc ve zevceye aş-hânenin sofasında küçük bir yer ayırmışlardı; Şems, o kışı orada geçirdi; lâkin o esnâda Mevlânâ'nın ortanca oğlu Çelebî 'Alâe'd-Dîn ile aralarında karşılıklı nefret hasıl oldu; onun teşvikıyle, eski düşmanları ve muhâlifleri tekrar aleyhinde bulunmağa başladılar. Şems, olup-biten şeylerden Mevlânâ'ya

---

[54] Nefs havasına uyan halk için kesinlikle haram olan raks ve sema', aşk ve tasavvuf erbâbı için dâimâ câiz görülmüş, hattâ bu hususta birçok risâleler yazılmıştır. Büyük mutasavvıflardan birçoğu, ruhlarından kopan bir ihtiyaca uyarak sema' ederler ve semâ'ı bir vecd ve cezbe kaynağı sayarlardı, Meselâ Rey şehrinde şerî'atçıların zındıklıkla suçlandırdıkları Yûsuf b. El-Hüseyin sema' ederdi; büyük şâir-mutasavvıf Şeyh Ebu Sâ'îd Ebu'l-Hayr, semâ'a pek müdâvimdi; hattâ o esnâda vecd ve cezbeye kapılır, üstünü başını parçalardı; Şeyh Necme'd-Dîn Kübrâ, önce semâ'ı inkâr eder iken, sonraları ona pek müdâvim olmuştu; onun gibi, Şeyh Mecdü'd-Dîn Bağdâdî de semâ' ederdi; Sadrü'd-Dîn Konevî ve Sa'de'd-Dîn Hamevî gibi Mevlânâ ile çağdaş büyük mutasavvıflar da semâ' ederlerdi (*Nefahât* tercemesi, s. 378, 385, 402, 478, 483, 486). Şems Tebrizî telkiniyle semâ'a başlayan Mevlânâ, sonraları da bütün hayatında ondan vaz geçmemiş, hattâ semâ'ı âyin ve tarîk ittihaz etmiştir; Mevlâna'nın şiirlerinde, "İnsana cânan visâlini tehayyül ettiren semâ'ın âşıkların gıdâsı" olduğuna, onun adâb ve erkânına dâir birçok parçalar vardır. *Sipehsâlâr* menâkıbinin bir faslı, semâ'ın hakikatı, âdâb ve erkânı hakkındaki tafsilâta ayrılmıştır (s. 91-95). Âlimlerden birçokları sûfiyyenin semâ'ını terviç ve tecviz ettikleri hâlde, diğer birtakımı da son zamanlara kadar onu haram saymaktan vaz geçmemişlerdir.

[55] Mevlânâ'nın Şam'a gönderdiği gazellerden birisinde, çok mânalı olan şu beyitlere rastlanıyor (*Sipehsâlar* tercemesi, s. 174) :

بی حضورت سماع نیست حلال — همچو شیطان طرب شده مرجوم
یك غزل بی تو هیچ گفته نشد — تا رسد آن بشرفهٔ مفهوم
پس بذوق سماع نامهٔ تو — غزلی پنج و شش بشد منظوم
شام از نور صبح روشن باد — ای بتو فخر شام و ارمن و روم

hiç söz etmemekle berâber, Sultan Veled'e kendi kırgınlığını anlattı ve bu sefer izi bulunmamak üzre kaybolacağını da ilâveten söyledi. Hakikaten de öyle oldu : Mevlânâ bir sabah medreseye geldiği vakit, Şems kayb-olup gitmişti... Onun ayrılık acısıyle birçok gazeller inşâd eden Mevlânâ, nihâyet Şam'a gidip yeniden aramağa başladı ise de, Şems'in izini bulmak mümkün olamayınca tekrar Konya'ya dönmek zorunda kaldı [56].

Mevlânâ'nın coşkun bir aşk, yüksek ve ilâhî bir ilham ile yazarak sonradan *Dīvân-ı Şemsü'l-Hakāyık* ismi altında Şems Tebrīzî'nin mâneviyetine ithâf ettiği şiirlerde [57] Panteizm'in belki en yüksek derecesine kadar yükselebilmesi, sema' ve raksa, mûsıkîye karşı samimî bir incizab göstermesi, her şeyden çok Şems'in telkīnlerine isnâd edilebilir. Lisan ve nazım bakımından çok bozuk, çok kusurlu sayabileceğimiz bu manzûmeler, mistik bir rûhun en samimî ve coşkun hissî ânlarını zabt ve tesbit etmek bakımından, Mevlânâ'nın hissî hayatını lâyıkıyle anlamak için en canlı birer vesikadır; eski İskenderiye Mektebi'nin esaslı fikirlerini biraz Hind, İran ve Arap mefhumlarıyle karıştıran Mevlânâ için, tasavvuf, billûrlaşmış bir "belli kāideler ve akîdeler mecmuası" değil, duyulan, yaşanılan bir şeydir ki, öyle aklî ve hissî muhâkemât ile değil, tehaddüsî keşf ile, yâni ilham ile, aşk ile anlaşılabilir [58]. Mevlânâ'nın

---

[56] *Sipehsâlar* tercemesi (s. 179). Devletşah, *Tezkire*'sinde, Mevlânâ'nın Şam'a gittiğinden hiç söz etmiyor (s. 197) :

«ضرورة شیخ شمس الدین این نوبت عزیمت شام نمود و دوسال شیخ شمس الدین در نواحی شام بود و در آرزوی او مولانا میسوخت و قوالان را میفرمود تا سرود عاشقانه میکفتند و شب و روز بسماع مشغول بود ، و اکثر غزلیات که در دیوان مولانا مسطوراست در فراق شمس الدین کفته است ، و کویند در خانهٔ مولانا ستونی بود چون غرق بحر محبت شدی دست درآن ستون زدی و بچرخ آمدی و اشعار پرشور میکفتی و مردم آن اشعار می نوشتند .

[57] Bugün *Dîvân-ı Şemsü'l-Hakâyık* ismi altındaki bu şiirler, çeşitli zamanlarda yazılmıştır. Nicholson'un, bunların büyük bir kısmını Şems'in ayrılığından sonra yazılmış sayması doğrudur. Hüseyin Dâniş Bey, "*Devletşah*, bunların Şam'da ve Şems'in bulunmadığı bir zamanda yazılmış olduğunu söylüyor" (*Ser-Âmedân-ı-Suhan*, s. 343) diye yazıyorsa da tamâmiyle yanlıştır; çünkü yukarıdaki notta *Devletşah*'ın bu husustaki ifâdesi aynen naklolunmuştur. *Devletşah*, Şems son def'â Şam'a gittikten sonra, Mevlânâ'nın *Dîvân*'daki gazellerinin çoğunu yazdığını söylüyor ki, Nicholson'un iddiası da budur.

[58] Nicholson, *Müntehabât-i Dîvân-i Şems Tebrîz*'e yazdığı o kısa önsözde bile Mevlânâ'nın sûfiyâne telâkkîleriyle *Neo-Platoniste* fikirleri arasındaki başlıca alâkaları pek

rûhunu bütün samimîyyeti, derinliği, çıplaklığıyle gösteren bu manzûmelerdeki ilâhî lirizm, onu İran'ın belki en büyük mutasavvıf şâiri saymağa yeterlidir ve bunun doğup gelişmesinde ise, Şems Tebrîzî'nin en büyük âmil hükmünde olduğunu i'tiraf eylememek yanlış olur. Hayat ve şahsiyeti hakkında kesin ve açık bilgiye mâlik olmadığımız Şems'in sûfiyâne fikir ve telâkkîlerini, işte bu sûretle, *Dîvân-ı Şemsü'l-Hakāyık*'tan anlamak şüphesiz pek mümkündür. Mevlânâ'da *Neo-Platoniste* akîdelerini açıkca hatırlatan şeyleri göstererek, onun sûfiyâne meslekini aydınlatmağa çalışmak için, *Dîvân-ı Şemsü'l-Hakāyık*, hattâ *Mesnevî*'den çok daha fazla başarıyla kullanılabilir bir eser ise de, mevzûumuzun dışına çıkmamak maksadıyle bu hususta daha fazla tafsilâta girişmek imkânından mahrumuz [59].

Mevlânâ Celâle'd-Dîn Rûmî, Şems'in kaybolmasından sonra, eski mürîdlerinden birini, Zerkob (kuyumcu) lakabıyle tanınan Konya'lı Salâha'd-Dîn Ferîdun'u kendisine musâhip ittihâz etti [60]. Burhâne'd-Dîn

açık ve kesin bir sûrette göstermiştir. "Tekvîn" mes'elesini "aşk" a istinâd ettirerek, "Panteisme" ile te'lif eden bu eski felsefî meslek, Celâle'd-Dîn Rûmî'nin telkîn ettiklerinden ayrı esaslara mâlik değildir. Gibb'in *A History of Ottoman Poetry* (London, 1900)'sında buna dâir epeyice tafsilât vardır. Aşağıda Yûnus'un tasavvufî fikirlerinden ve eserleriyle Mevlânâ'nın eserleri arasındaki samimî benzerlikten söz ederken, tasavvufî edebiyatımızın âdeta esâsını teşkil eden *Neo-Platoniste* akîdeleri hakkında da kısaca bilgi vereceğiz.

[59] Tamâmiyle felsefî bir tedkike zemin teşkil edecek böyle bir çalışma, fevkalâde mühim ve edebiyat tarihi bakımından da çok faydalı ise de, ihtisâsımız dışında ve İslâm felsefesi mütehassıslarına âittir. Aşağıda verilen kısa bilgi, böyle bir çalışmaya hattâ bir esas bile teşkil edemez.

[60] Mevlânâ birgün Konya'da kuyumcu dükkânları önünden geçiyordu. Salâha'd-Dîn'in dükkânı önünden geçerken, çekicin âhengiyle aşka gelerek semâ'a başladı ve şu matla'ı okudu :

یکی کنجی بدید آمد در این دکان زرکوبی
زهی صورت ، زهی معنی، زهی خوبی، زهی خوبی

Salâha'd-Dîn bu hâli görür görmez, dövdüğü altunun ziyânını düşünmeksizin çekici vurmakta devam etti. Biraz sonra Mevlânâ'nın dâvetiyle dükkândan çıktı; kendini, onun hizmetine verdi (*Sipehsâlar* tercemesi, s. 181. - *Nefahât* tercemesi, s. 523). Salâha'd-Dîn'in daha Şems'ten önce Mevlânâ'ya intisap ettiğini biliyoruz (*Sipehsâlar*, s. 171); lâkin, onun ayrılığından sonra, Mevlânâ, Sahâla'd-Dîn'i kendisine musâhip ittihaz ve teessürlerini onunla ta'dil etti. Sultan Veled, onun, Mevlânâ tarafından nasıl takdir ve tekrîm edildiğini, hattâ başka mürîdlerin onu niçin kıskandıklarını uzun uzun tasvir ediyor :

Muhakkık'ın başlıca mürîdlerinden olup, ilk zamanlarında Konya'da kuyumculukla uğraşan ve sonraları Şems Tebrīzî'ye de mülâkî olan bu zât, eskidenberi zühd ve takvâsıyle tanınmış idi. Şer'î ve edebî ilimlerden hemen hiç anlamayan böyle bir adamı musâhip ittihaz etmesi üzerine, diğer birçok mürīdler onun şiddetle aleyhinde bulundular; bilgisizliğinden söz ettiler; lâkin Mevlânâ bu dedikodılara hiç ehemmiyet vermiyerek, onun hakkındaki iltifat ve hürmetini bir kat daha artırdı; hattâ bu bâtınî bağlılığı zâhirî bir alâka ile de kuvvetlendirmek için, kızını Sultan Veled'e aldı. İşte bu sûretle on senelik samīmî bir bağlılıktan sonra, Salâha'd-Dīn hastalanarak öldü; Celâle'd-Dīn Rûmî bundan çok me'yus ve mütessir olarak birtakım gazeller tanzim etti[61]. Her hâlde

---

چون ورا دید شیخ صاحب حال   بر کزیدش ز جملهٔ ابدال
روید و کرد جمله را بکذاشت   غیر او را خطاء و سهوا نکاشت
کفت آن شمس دین می کفتیم   باز آمد بما چرا خفتیم
....
شورش شیخ شد از و ساکن   و آن همه رنج کفت وکو ساکن
شیخ با او چنانکه با آن شاه   شمس تبریز جنانکه خاصه آله
خوش در آمیخت همچو شیر و شکر   کار هر دو زهمد کر شد زر

[61] Mevlânâ, onun ölümü dolayısıyla, «ای ز هجران و فراقت آسمان بکریسته * دل میان خون نشته عقل و جان بکریسته» matla'lı bir gazel söylemişti (*Sipehsâlar*, s. 189); bununla berâber, *Dîvân-ı Mevlânâ*'da ona hitâben, yâhut onun mânevî yüceliği hakkında yazılmış gazeller pek çoktur; meselâ,

کار زر کوبان چو زر کردی چو زر
شه صلاح الدین که توصد مردهٔ

*

چون صلاح الدین صلاح جان ماست
آن صلاح جانهارا باز کو

*

صلاح الحق و دین نماید ترا
جماله شهنشاه سلطان ما

*

هست صلاح دل و دین صورت آن ترك یقین
چشم فر و مال و بین صورت دل صورت دل

*

Devletşah'ın zannettiği gibi, Salâha'd-Dîn, Mevlânâ üzerinde hiçbir nüfûz icrâ etmemiş, bunun aksine, onun nüfûzu altında kalmıştır[62]. *Dîvân*'daki birçok manzûmelerinde ondan hürmet ve muhabbetle bahsetmesi, hiçbir zaman aksini iddâya bir sebep teşkil edemez.

Bundan sonra Mevlânâ'nın halîfe ve musâhibi, Çelebî Hüsâme'd-Dîn oldu. Çelebî Hüsâme'd-Dîn Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Ahî Türk, Mevlevî an'anesine göre, Şeyh Ebu'l-Vefâ-i Bağdâdî evlâdından idi[63]. Şeyhine karşı pek büyük bir saygı ve sevgi ile mütehassis ve bağlı olması bakımından, Mevlânâ'dan da ayni müşfik muâmeleyi görmüş oluyordu. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi vücûde getirmesinde Çelebî Hüsâme'd-Dîn'in büyük bir te'siri olmuştur : Dervişler arasında *İlâhî-Nâme*, *Mantku't-Tayr*, *Musîbet-Nâme* tarzında didaktik eserlerin pek beğenildiğini, elden ele dolaştığını gören Çelebî, sülûk âdâbını ve tasavvufî hakikatleri dervişlere telkîn edebilecek bir mesnevî vücûde getirmesini ve o zamana kadar yazılan gazeller epeyi büyük bir yekûn tuttuğu için, biraz da mesnevî cihetine rağbet etmesini şeyhinden ricâ etti; o da, *Mesnevî* mukaddimesinden onsekiz beyti içine alan bir yaprağı çıkararak, kendisinin de bunu düşündüğünü söyledi. Bunun üzerine, *Mesnevî*'nin nazmına başlanıldı; Mevlânâ söylüyor, Çelebî Hüsâme'd-Dîn, şeyhinin ilhamlarını kaydediyordu. Tamam birinci cilt bittiği sırada, Çelebi Hüsâme'd-Dîn'in hareminin ölümüyle, bu iş iki yıl kadar gecikti; fakat sonra, Çelebî tekrar şeyhine yalvararak, nazma devama onu râzı eyledi; bu sûretle, en az yedi-sekiz senelik bir zamanda, altı ciltten mürekkep olan bu muazam âbide vücûde geldi[64].

آن شه صلاح دین است کو پایدار بادا
دست عطاش دائم در کنم قلاده

beyitlerini içine alan gazeller gibi.

[62] Devletşah, Mevlânâ Celâle'd-Dîn Rûmî'nin "Hırka-i sülûkü birkaç vâsıta ile Ziyâe'd-Dîn Ebu'n-Necib Suhreverdî'ye mensup olan Şeyhu'ş-Şuyûh Sālâha'd-Dîn Zer-Kob'tan aldığını söylerse de (s. 195), tamâmen yanlıştır.

[63] H. 501 (M. 1107-8)'de vefât eden *Tâcü'l-'Ârif*'in lakabiyle tanınan Seyyid Ebu'l-Vefâ-yi Kürdî, çok büyük mutasavvıftır. Hakkında bilgi edinmek için, *Menâkıb-i Tâcü'l-'Ârifîn* adlı meşhur esere baş vurulabilir (Husûsî kütüphanemizdeki nüshadan). Hüsâme'd-Dîn Çelebî'nin bu şeyhin neslinden olduğunu, bize bu hususta en inanılır kaynak olan *Sipehsâlar* bildiriyor (s. 191). *Nefahât* tercemesinde de bu hususta aynı kaynağa mürâcaat olunmuştur (s. 525).

[64] Hüseyin Dâniş Bey, kaynak göstermeyerek bu hususta şu bilgiyi veriyor : "*Mesnevî*'nin hangi tarihte tahririne başlanmış olduğu tamâmıyle tahakkuk etmemiştir.

Tahminen 26,000 beyitten fazla olmasıyla kemmiyyet bakımından da muazzam bir eser sayabileceğimiz *Mesnevî*, yalnız Mevlânâ'nın değil, belki bütün tasavvufî edebiyatın en ünlü bir mahsûlüdür [65]. Ötedenberi İslâm âleminin her alanında, bilhassa Hind ve İran'da pek büyük olan bu nüfûz, Anadolu Türkleri üzerinde, daha yazıldığı zamandan başlayarak fevkal'âde te'sirli olmuştur [66]; bununla berâber, *Mesnevî*'de, *Dîvân-ı Şemsü'l-Hakāyık*'ta olduğu gibi göz kamaştıracak kıvılcımlara, bütün hudud ve engellerin üstünde açık ve derin düşüncelere rastlanamaz; bu eser, sırf sâlikleri irşad maksadıyle yazılmış ahlâkî-tasavvufî didaktik bir mahsuldür; pek tabiî olarak, orta seviyedeki halk düşünülerek yazılmıştır. Lisan ve nazım bakımından çok bozuk ve kusurlu olan bu eser, tertip bakımından da çok muâhazeye elverişlidir : Mevlânâ, eski mutasavvıf şâirlerin usûllerine uyarak, her fikri, her nâsihati, her nazariyyeyi münâsip bir hikâye ile anlatır; meselâ, tevekkülün nerelerde iyi ve nerelerde fenâ olduğunu açıklamak isteyince, öğüt verici birkaç

Mesnevî altı büyük kısımdan müteşekkil olup, 2666 beyitten müteşekkildir. Bunun ikinci kısmı, birincisinin itmâmından iki sene sonra, yâni 1263 sene-i milâdiyyesinde tertib olunmağa başlamış, fakat Celâle'd-Dîn'in tilmiz-i mümtâzı olub *Mesnevî*'yi üstâdının imlâsı tahtında yazmakla meşgûl olan Hasan Hüsâme'd-Dîn'in o sırada vefatı vuku' bulduğundan, eserin emr-i tahriri sekte-dâr olmuştur" (*Ser-Âmedân-ı Suhan*, s. 342). *Mesnevî*'nin beyit sayısı hakkında Devletşah : مثنوی را چهل و هشت هزار بیت کفته اند و بعضی زیاده و بعضی کم کفته اند » (s. 197) diyorsa da, mubâlegalıdır. *Mesnevî*'nin, Mevlânâ'ya âit olmayıp, sonraları ona isnâd edilen 7. cildi mes'elesi hakkında burada tafsilâta girişemeyiz. Yalnız şunu söyleyelim ki, Hüseyin Dâniş Bey'in, Hüsâme'd-Dîn Çelebî'yi *Mesnevî*'nin ilk cildi bittikten sonra ölmüş göstermesi, tarihî kaynakların hiçbirine uymayan çok büyük bir hatâdır; ölen, onun zevcesidir. Yoksa Hüsâme'd-Dîn'in vefâtı, Mevlânâ'dan oniki sene sonradır.

[65] Acem kültürünün pek çok yaygın bulunduğu Hind, İran ve Türkiye'de *Mesnevî* âdetâ kudsî bir mâhiyet almıştır. Onun *magz-i Kur'ân* olduğu hakkındaki kanâat pek eskidir; esâsen Mevlânâ'nın *Dîvân*'ından da – *Hâfız Dîvânı*'ndan edildiği gibi – tefe'ül ederlerdi (*Nefahât* tercemesi, s. 423). *Mesnevî* hakkında pek eskidenberi serdedilen muhtelif takdirler ve görüşler toplanacak olursa, epeyice büyük bir risâle teşkil edebilir. Türklerin halk kitlesi üzerinde bu eserin doğrudan doğruya bir te'siri olmamış ve bu nüfuz Mevlevîlerle Acem edebiyatı meftunlarına münhasır kalmış zannolunuyorsa da, hakikatte, onun, Türkler'in halk kitlesi üzerindeki vâsıtalı te'siri sanıldığından çok büyüktür.

[66] Daha Gülşehrî'den başlayan bu mânevî nüfuz, Âşık Paşa ile çok açık bir hâl alır. Âşık Paşa'nın Türkler arasında çok meşhur olan *Garib-Nâme*'si, âdeta Türkçe bir mesnevîdir. Yûnus üzerinde ise, daha çok *Dîvân-ı Şemsü'l-Hâkâyık* te'sirleri göze çarpar.

beyit ile başlayarak, ona bir de hikâye ilâve eder; lâkin ekseriyetle, o hikâyeyi bitirmeden söz arasında bir sırasını getirerek ikinci, hattâ onu da bitirmeden üçüncü hikâyeye geçer ve onlardan sonra ilk hikâyenin neticesi gelir. Gerek, tertibe, gerek lisânın ve nazmın safvetine ehemmiyet vermemesi Mevlânâ'nın şekilcilikten tamâmıyle uzak kaldığına bir delildir. *Dīvân-ı Şemsü'l-Hakāyık*'da, şiiri, rûhunun en samîmî ihtiyaçlarını tebliğ edecek bir vâsıta gibi kullanan Mevlânâ, *Mesnevî*'de, onu sâlikleri irşat ve koyduğu tarîkat esaslarını telkîn ve ta'mim maksadına hizmet eden bir âlet tarzında kullanmış ve hiçbir zaman kendisini herhangi bir şâir, bir san'atkâr seviyesinde görmemiştir [67]. Ancak, *Mesnevî*'de vahdet hakikatlerinden bütün vuzuh ve açıklığıyla söz etmek istememesine karşılık, birçok yerlerde, elinde olmayarak ifşâatta bulunmağa mecbur kalmıştı. Kendisi de bunun farkında olduğu için, yine *Mesnevî*'de "Eger yalnız nukūş-ı elfâzına bakacak olursan, bu eser izlâl edici gibi görünür; hâlbuki hakikatte hâdîdir" diyerek, bunu te'yid

---

[67] Meselâ "شعر چه باشد بر من تا که زنم لاف ازو * هست مرا فن دکر غیر فنون شعرا" gibi feryatlarla kendisini herhangibir şâirden ayıran Mevlânâ'nın, şiiri niçin ve ne maksatla yazdığını yukarıda *Fîhi mâ Fîh*'den naklen anlatmıştık. Bu bölümdeki 33 numaralı nota bakınız). Bir manzumesinde, "من کجا شعر از کجا لیکن بمن در مید مد * آن یکی ترکی که آید کویدم هی کیم سن * ترك کی تاجیك کی رومی کی زنکی که * مالك الملکی که داند مو بمو سر و غلن" diyen Mevlânâ'nın şiirleri hakkında Sultan Veled çok güzel ve doğru bir fikir yürütüyor. Ona göre, "âşık, yâni asıl mutasavvıfla şâir biribirinden ayrıdır; "و الشعراء يتبعهم الغاوون" hükmü bu ikinciler hakkındadır; çünkü âşıkın şiiri Kelâm-ı İlâhî'nin tefsîri olduğu hâlde, şâirinki sarmısak buhârı gibidir; âşıkın şiiri hayret ve mestlik neticesidir; hâlbuki şâirinki varlık mahsûlüdür". Mevlânâ, muhtelif şiirlerinde Cenâb-ı Hak'tan hâl-dili istiyerek "lisan-i kāl" in aleyhinde bulunmuştur :

پرده است بر احوال من این کفتن و این قال من
ای ننك کلزار ضمیر از فکرت چون خارمن

یا رب بغیر این زبان جانرا زبانی‌ده روان
در قطع و وصل و حدتت تا بکسلد زنارمن

روزی برون آیم ز خود فارغ شوم از نیك و بد
کویم صفات آن صمد بی نطق در انبارمن

Harâbât'ta Ziya Paşa'nın, "*Şâir dimen ‿ öyle ehl-i hâle * İrâs-i nakîsedir kemâl*'e" demesi, bu gibi fikirlerin neticesidir. Alel'âde şâirlerin eserleriyle mutasavvıfların şiirleri arasındaki bu farkı daha iyi anlamak için, aşağıda Yûnus'un şiirlerinden bahseden kısma bakınız.

etmek üzre şu beyti zikrediyor: * "در نبی فرمود کین قرآن زدل هادیٔ بعضی و بعضی را مضل" Dâima tekrar ve i'tiraf ettiği gibi Ferīdü'd-Dīn 'Attâr ile Senâ'î'nin te'siri altında kalan Mevlânâ [68], *Kelīle ve Dimne*'den, *Cuhî* menkabelerinden, *Mahmûd Gaznevî ve Ayaz* kıssalarından, *Leylâ ve Mecnun* gibi Arap hikâyelerinden, *Kısas-ı Enbiyâ* ve *Menâkıb-ı Evliyâ*'dan bâzı iktibaslarda bulunduğu gibi, bâzı parçalarında saray hayatını, yâhut Halep şī'īlerinin Antakya kapısındaki mâtemleri gibi umumî hayat safhalarını da çeşitli münâsebetlerle tasvir etmiştir. Tersim ettiği bâzı müstehcen hayat safhalarında biraz fazla realist olması, Mevlânâ'nın şahsiyeti ve *Mesnevî*'nin yazılışındaki maksat düşünülünce, hiçbir sûretle muâhaze edilemez. Her hâlde, Anadolu'da yazılan en eski Türk eserlerinde *Mesnevî* te'siri çok büyük ölçüde göze çarpar.

Celâle'd-Dīn Rûmî, son aylarda artık bu âlemden ayrılmak zamânının geldiğini gösteren birtakım te'sirli gazeller yazıyordu. Hakikaten, biraz sonra hastalandı; Mevlânâ Ekmelü'd-Dīn ve Mevlâna Gazanferî namında iki tanınmış hekim, hizmetinde bulunuyordu; lâkin hastalık bir türlü teşhis edilemedi ve Mevlânâ H. 672 senesi Cemâziye'l-âhiri'nin beşinci Pazar günü (17 Aralık, 1273) güneş batarken vefat etti. Önce techiz ve tekfin levâzımı hazırlanıp tamamlanarak ertesi gün, hemen bütün Konya halkının iştirâkiyle ve Kādī Sirâcü'd-Dīn'in imâmlığıyle cenâze namazı kılındı ve Mevlânâ, bugünkü merkadına defnedildi. Yerine, büyük oğlu Sultan Veled'in tensib ve recâsiyle, halîfesi Çelebî Hüsâme'd-Dīn geçti [69].

---

[68] *Mesnevî*'nin birçok yerlerinde Hakīm Senâ'î'nin ve daha az olmakla berâber 'Attâr'ın isimleri zikrediliyor; *Dîvân*'da da bu gibi birçok işâretler vardır. Kendisini Senâ'î-'Attâr takipçisi sayan Mevlânâ'nın eserlerinde, bilhassa *Mesnevî*'de bu te'sirler çok açık olarak göze çarpar.

[69] Daha Mevlânâ hayatta iken, dokuz sene halîfelik eden Çelebî Hüsâme'd-Dīn, H. 684 (M. 1285-86)'de vefât etmiştir (*Sipehsâlar*, s. 197-201). *Mesnevî*'nin tertibine H. 662'de başlandığı düşünülürse, Çelebî Hüsâme'd-Dīn,'in *Mevlânâ*'ya halîfe olmasını da hemen bu tarihe kadar geri götürmek gerekiyor. Çelebî Hüsâme'd-Dīn'e *Mesnevî*'nin yazdırılmağa başlatılması, her hâlde Mevlânâ'ya halîfe olduktan sonradır; bu halîfelik müddetinin H. 662-672 seneleri arasında olduğu düşünülürse, her hâlde 662 tarihinin *Mesnevî*'ye başlama tarihi olduğu, yoksa bunun ikinci cilde başlama tarihi sayılamıyacağı anlaşılır; bu yüzden Hüseyin Dâniş Bey'in M.S. 1263'e rastlayan bu 662 tarihini ikinci cilde başlama tarihi sayarak, ilk kitabın 1261'de yâni 660'ta tamamlanmış olduğunu söylemesi görülüyor ki, yanlıştır; yukarıda, bu büyük kitabın yedi-sekiz sene

Acem şâirleri arasında Kıvâmü'd-Dîn Sencânî, Ni'metu'llāh Kûhistânî, Seyyid Kâsimü'l-Envâr gibi mühim takipçileri bulunan [70], daha bunlar ayarında birtakım şâirler üzerinde te'siri görülen, tarihçilerle tezkirecilerin ve mutasavvıfların eskidenberi cidden büyük hürmet ve tekrîmine mazhar olan [71] Mevlânâ Celâle'd-Dîn Rûmî'nin *Fîh* nâmında Mu'înü'd-Dîn Pervâne'ye ithâfen yazılmış mühim bir mensur risâlesi [72] ve daha başka birçok kelimât ve akvâlı varsa da, burada bunlardan söz edecek değiliz. Mevlânâ'nın bir Acem şâiri sıfatiyle Acem edebiyatı üzerindeki nüfûzundan bahsetmek de mevzûumuzun dışındadır. Yalnız şunu söylemekle yetinelim ki, Mevlânâ serbest telâkkîlere elverişli ve mûsıkî, san'at ve edebiyatı seven bir muhitte yetişmiş ve esâsen Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin neşr ve telkin ettiği Vahdet-i Vücûd felsefesiyle dolmuş olan Anadolu muhitini, şiirleriyle, sûfiyâne fikirleri ile pek kolay çekmiş ve teshir etmişti. Eğer çevre böyle birşeye hazırlanmamış olsaydı, Celâle'd-Dîn Rûmî'in daha hayatta iken o kadar muazzam bir şöhret kazanamıyacağı ve kurduğu tarîkatın daha o zamanlar kolaylıkla genişleyip yerleşemeyeceği muhakkaktı; lâkin, yukarıda uzun uzun açıklandığı gibi, muhit böyle bir harekete tamâmiyle hazırlanmıştı; bu yüzden, Mevlânâ henüz hayatta iken menkabelerinin ve tarîkatının teşekkülünü gördü. Aşağıda, Anadolu'da vücûda gelen en eski Türkçe

---

zarfında yazılmış olduğunu söylememiz, işte bundan dolayı idi. Devletşah, İbn Ahî Türk ile Çelebî Hüsâme'd-Dîn'i biribirinden ayrı iki şahsiyet sayarak, Mevlânâ'nın "dest-i irâdeti Çelebî'nin dâmen-i terbiyetine vurduğunu" söylüyor ki (s. 195), yukarıdanberi verilen tarihî bilgiler, bu iki iddianın da yanlışlığını isbâta yeterlidir.

[70] Mutasavvıfâne heyecan dolu şiirleriyle İran tasavvufî edebiyatında mühim birer yer tutan bu şahsiyetler hakkında *Devletşah*'ta, *Nefahât* tercemesinde ve daha başka çeşitli kaynaklarda uzun bilgiye rastlanabilir. *Dîvân*'ları bulunan ve hattâ bâzısı da bâsılı olan bu mutasavvıflar hakkında tafsilâta girişmek eserimizin mevzûu dışındadır.

[71] Birgün Sadre'd-Dîn Konevî'ye, Mevlânâ hakkındaki fikrini sormuşlar, o da, "Bâyezid ve Cüneyd bu zamanda olsalardı, bu merdler merdinin gāşiyesini götürmeyi canlarına minnet bilirlerdi" demişti (*Nefahât*, s. 520). Bu gibi misâller sahifelerce uzatılabilir.

[72] Hüseyin Dâniş Bey, *Fîhi mâ Fîh*'in mevcûdiyetini Nicholson'un ifadesine dayanarak söyledikten sonra, "Bu eserin bugün pek nâdir olması lâzım gelir" diyor (*Ser-Âmedân-ı Suhan*, s. 343). Carra de Vaux da, *Encyclopédie de l'Islam*'daki Celâle'd-Dîn Rûmî maddesinde, bu eserin İran'da hiç tanınmamış olduğunu söylüyor; hâlbuki bu küçük eser İstanbul'da Mevlevîler arasında pek meşhurdur. Umumî kütüphânelerimizde ve husûsî ellerde birçok yazma nüshaları bulunmaktadır.

eserlerde Mevlânâ te'sirinin nasıl hissedilir olduğunu açıkca göreceğiz; esâsen Yûnus'un eserlerinden ve tasavvufî telâkkîlerinden söz edilirken, bu te'sirin az zaman içinde nekadar yayılmış olduğu ve hattâ tasavvufî halk edebiyatı üzerinde nekadar büyük izler bıraktığı birçok mukâyeselerle birkat daha kendini gösterecektir. Her hâlde Mevlânâ'yı iyice bilmeden Anadolu'daki ilk Türk eserlerini anlamak mümkün olamıyacağı ilmî bir gerçektir.

40. Millî Lisân ve Edebiyat:

Anadolu'da yerleşen Türklerin lisânı, yukarıda geniş ölçüde anlatıldığı gibi, Oğuz lehçesi dediğimiz Batı Türkçesi idi. Türkmence adı da verilen bu lehçe, Oğuz Türklerinin kavmî istilâsı altındaki alanların ve bilhassa Anadolu'nun yerli lisânı olmuştu. Daha Oğuzlar Anadolu'da yerleşmezden önce, yâni daha henüz Seyhun sâhasında yaşarlarken teşekkül ve teazzî etmiş olan bu edebî lehçe, Anadolu'da pek tabiî olarak, ufak-tefek bâzı değişmelere uğramakla berâber, asıl seciyyelerini kuvvetle sakladı. İşte, Osmanlı Devleti'nin teşekkülüne kadar Selçuk Türkçesi ve daha sonra da Osmanlı Türkçesi adı altında zikredilmekte olan Batı veya Güney Türkçesi, hakikatte, eski Oğuz lehçesinin gelişmiş bir şeklinden başka birşey değildir [73].

[73] Oğuz lehçesiyle, daha Türkler Anadolu'ya gelmeden önce bâzı eserler yazılmış olduğu, Mahmûd Kâşgarî'nin bu husustaki ifâdelerinden açıkça anlaşılıyor. Selçuk Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi diye iki ayrı lehçenin bulunduğu hakkındaki fikirler, tarihî ve lisânî hiçbir esâsa dayanmamaktadır. XIX. yüzyıl şarkiyatçılarının bu husustaki kıymetsiz bilgilerini burada zikretmek lüzumsuzdur; çünkü bu gibi eserler ilmî bir tenkide bile lâyık değildirler. Yalnız, son olarak, Macar müsteşrıklerinden Thūry Josephe'in bu mühim mes'ele hakkında ne derece yanlış fikirler ileri sürdüğünü, kısaca gösterelim ki, lisân tarihimizin şimdiye kadar nekadar fenâ tedkik edildiği sâbit olsun. Thūry Josephe'e göre, "Anadolu'ya gelen en mühim Türk kitleleri XI. yüzyılın son yarısında Selçuklular ve XIII. asrın ilk yarısında Kayılar'dır; bunlar Oğuzlardan olduğu için, aralarında yakın bir kan ve dil akrabalığı vardır; hâlbuki Selçukîler münferid bir kavmî kitle olmayıp Orta-Asya'nın muhtelif yerlerinde, çeşitli lisânî sâhalardan kopup gelmiş birtakım kavmî zümrelerdi." (*Ondördüncü Asır Sonuna Kadar Türk Dili Yâdigârları*, *Millî Tetebbu'lar mec.*, c. II., nu. 4, 1331, s. 100-102). Yukarıda, Türklerin Anadolu'ya hicretlerini kâfi derecede anlattığımız için, bu müddeânın yanlışlığı meydandadır; Anadolu'daki Türk kitlesi Oğuzlardan, yâni Türkmenlerden ibâretti. Kayıların göçü ve Osmanlı Devletinin kuruluşu, Anadolu'ya ayrı lehçe ile konuşan bir kavim kitlesi getirdiğinden dolayı değil – çünkü bunların lehçeleri de Türkmence ve adedleri fevkal'âde mahdut idi – sırf siyâsî bir noktadan ehemmiyeti hâizdir. Esâsen

Anadolu'da Selçuklu Devleti yerleşip teşekkül ettikten sonra, Türkçenin ne zaman yazı dili hâline geldiğini kesin olarak ta'yin edemeyiz; Oğuz Türkçesi, Selçuklular daha Anadolu'da yerleşmeden önce bile yazışmada kullanılmış ve bu lehçe de, Doğu Türkçesi gibi, öyle herhangi bir konuşma lisânı olmaktan kurtulmuştu; bu yüzden, daha Selçukluların ilk zamanlarından başlayarak bâzı Türkçe eserler yazılmağa başlanması nekadar tabiî ise, bunların çok az ve ibtidâî bir çevrede kaldığı da o kadar muhakkaktır : Bu sayıca az eserler, nihâyet halka İslâmiyet esaslarını öğretmek maksadıyle yazılmış basit dinî kitaplar, İslâmın başlıca i'tikat ve 'amellerini gösterir yolda ibtidâî risâleler, bir de o zaman hakikî bir cihâd sâhası olan Anadolu halkının cengâverlik temâyüllerini doyurup besleyebilecek *Battâl Gâzî Menkabeleri* tarzında birtakım İslâmî-millî hikâyelerden ibâretti[74]. Çeşitli tarihî

Thüry Josephe'in o makalesi, hemen baştan başa, çok eksik ve çok hatâlı tahlillerden çıkarılmış yanlış neticeleri içine alır.

[74] Battâl Gâzî, menkabevî bir Türk kahramanıdır ki, menkabeye göre, Ebû Muhammed Ca'fer b. Sultan Hüseyin b. Rebi' b. 'Abbâs El-Hâşimî isminde olup, Malatya'da doğmuş ve bundan dokuzyüz sene önce yaşamıştır. Hâlbuki Taberî, Hicrî 122 (M. 739-70)'de şehid olan Abdullâh El-Battâl adlı tarihî bir şahsiyetten bahsediyor. Cennâbî ve Hezârfen, bu iki rivâyeti yâni tarihle menkabeyi birbirine karıştırmak gafletinde bulunmuşlardır ki, Halil Edhem Bey, – *Mu'cemü'l-Büldân*'dan naklen (c. VIII., s. 195) – Kâtib Çelebî ile Evliyâ Çelebî'nin de müşterek oldukları bu hatâdan kurtulamamıştır (*Kayseriye Şehri*, s. 131). Kahramânâne-dinî bir mâhiyeti hâiz olan bu *Battâl Gâzî Menkabesi*, ta Selçukluların ilk zamanındanberi, manzum ve mensur birçok *Battal-Nâme*'ler vücûde gelmesine sebep olmuştur ki şarkiyatçı H. Ethé pek haklı olarak, bunun, esâsında, askerleri Anadolu fethine hazırlamak maksadıyle yazılmış bir eser olduğunu iddia etmektedir; önce kimin tarafından ve her ne maksatla yazılmış olursa olsun, o devir Türklerinin müşterek hislerini aksettiren bu eser halk arasında büyük bir şöhret kazanmış, hattâ Şarkî Türkistan'a kadar yayılmıştır; orada da bu menkabevî kahraman hakkında birtakım menkabelerin varlığı, hattâ Aksu şehrinde onun mezarına tesâdüf olunması bunu gösterir; oradaki menkabeye göre, Battâl Gâzî –hakîkatte, H. 81 (M. 700-701)'de Medîne'de vefat ederek, Bakı'de defnolunan – Muhammedü'l-Hanîfe'nin dördüncü torunu olup, İmâm Abdu'r-Rahmân 'Alevî ismiyle tanınmıştır (*Tarih-i Sayrâmî*, s. 254). Bizde şimdiye kadar hiç tedkik edilmemiş olan bu mühim mevzûu, önce Fleisher etraflı bir sûrette tedkik etmiş (*Kleine Schrciften*, III, 226 *Suiv*) daha sonra Ethé, bu menkabeyi Almancaya terceme eylemiştir (*Die Fahrten des Sajjid Batthal*, Leipzig, 1871). *Alman Şark Mecmuası*'nın otuzuncu cildinde buna âit mühim bilgi olduğu gibi (s. 468-469), ayrıca, Georg Husing'in *Zur Rostahmsage, Sajjid Batthâl*, Leipzig, 1913) adlı eseri de dikkate değer; bununla berâber, bütün bu tedkiklere rağmen, bu mes'ele kâfî derecede tedkik edilmiştir iddiasında bulunulamaz; yalnız, bu mevzûun önce Selçuklular zamanında yazıldığı muhakkaktır. Eskişehir cenûbundaki

sebepler neticesinde bize bu devir mahsûllerinden hemen hemen hiçbir şey kalmamışsa da, bu cins mevzu'lara âit olarak daha sonraki devirlerde yazılmış ve bâzı parçaları nasılsa bize kadar gelebilmiş eserler sâyesinde onlar hakkında da oldukça açık fikirler edinebiliriz; çünkü, o sonralara âit eserlerin çok büyük birkısmı, eski mahsûllerin biraz yenileştirilmiş, genişletilmiş ve gelişmiş şekilleridir. Eski metinlerin mevcut olmaması lisân tarihî bakımından büyük bir noksan ise de, edebiyat tarihi için o kadar fazla bir ehemmiyeti hâiz değildir. Kendi kendine büyük bir edebî kıymeti hâiz olamayan o metinler, nihâyet, o devir fikir ve his hayatını, zevkını, temâyüllerini anlamağa yardım eden birer vâsıta gibi telâkkî olunabilirdi ki, bugün elimizde bulunmamalarına rağmen, çeşitli vâsıtalarla yine o tedkiki yapmak mümkündür.

Anadolu Selçukluları tarafından vücûde getirilen medeniyyetin umûmî seciyyelerini ve Anadolu'nun o devirlerdeki fikir ve his hayatını biraz düşünecek olursak, millî dilin o devirlerde ne derece ihmâl edilmiş olabileceğini çok kolay anlarız. Selçuklu devletinin teşekkül ve yerleşmesinden sonra büyük bir fa'âliyyetle Anadolu'nun hemen her köşesinde kurulan medreseler, tekkeler, Arap ilmini ve bilhassa Acem edebiyatını yaymağa hizmet eden birer ocak hükmündeydi; göçebe Türkmenler kendi halk edebiyatları ve eski *Oğuz Destanı*'nın kalıntılarıyle bediî ihtiyaçlarını giderirken, İslâm âleminin her tarafından gelmiş serserî dervişleri, âlim ve fakihleri kabûl eden şehirlerde Acem edebiyatı şiddetle hüküm sürüyor, eski İran an'anelerine meclûb âlim ve san'atkâr hükümdârların sarayında bu yabancı dil ve edebiyat, millî dili ortadan kaldıracak kadar kuvvet kazanıyordu. Hükümdârlar başta olduğu hâlde, halktan ve halka âit şeylerden ayrılmayı kendilerine bir şeref

meşhur Seyyid Battāl Gāzî'ye isnâd olunan mezar o civarda pek muhterem olduğu gibi, civârında bir Bektâşî tekkesi, bir câmi' ve bir de 'imâret vardır (*Encyclopédie de l'Islam*'daki *Battâl* maddesine bakınız) Battāl Gāzî hakkında Evliyâ Çelebî'de mühim tafsilât olduğu gibi (*Seyahatnâme*, c. III., s. 13; c. IV., s. 7, 16), onun Bektâşîler ve bilhassa Abdallar arasındaki yeri ve Seyyid Gāzî tekkesinin tarihi hakkında da Abdallar ve Bektâşîlere dâir hazırlanmakta olduğumuz tedkik eserinde muhtelif kaynaklardan toplanmış uzun tafsilât vardır. Şimdilik bk. Prof. Fuad Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, *Abdal* maddesi, İstanbul 1935. [Seyyid Battal'in gerek tarihî, gerek menkıbevî şahsiyeti hakkında vesair diğer hususlarda daha fazla malûmât ve bibliyografik bilgi için Pertev N. Boratav'ın *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan *Battal* maddes ile M. Canard'ın *Encyclopaedia of Islam* (new edition)'da yayımlanan *Battal* maddesinei bakılmalıdır].

bilen münevverler sınıfının bu temâyülü, İran sûfiyâne edebiyatının bu devre âit *Mesnevî*, *Lema'ât* gibi en parlak eserlerini Anadolu'da vücûde getirmesine karşılık, Türkçe'yi saraylardan uzak bulunduruyor ve Türkçe yazılmış eserlere küçümseyerek ve hakāratle bakılmasına sebep oluyordu [75]. İdâre teşkilâtına girecek münevver adamları hazırlayan tek müessese medreseler olduğu için, orada Acem kültürünün te'sirleri altında yetişen me'murlar devlet işlerinde de Fars dilini kullanmakta idiler; Farsçanın resmî dil olarak bu kuvvetli tehakkümü, Karaman Beyi Mehmed Bey'in Konya'yı istilâsına kadar sürdü [76]. Eğer Selçuklular millî dile kıymet ve ehemmiyet vererek onun gelişmesine çalışsaydılar, daha Osmanlı devletinin teşekkülünden önce Anadolu'da oldukça zengin bir edebiyat vücut bulurdu; bununla berâber, bütün bu tabiî ihmâl ve kayıdsızlığa rağmen, dinî ve kahramânâne halk eserlerinden başka, kısmen İran tasavvuf edebiyatının, kısmen de eski Türkçe tasavvufî halk eserlerinin – meselâ Ahmed Yesevî ve takipçilerinin – te'siri altında olarak, daha XIII. yüzyılda Anadolu'da bir Türk edebiyatı gelişmiştir. Nâzımını ve yazıldığı zamanı bilmediğimiz eski bir *Şeyh*

---

[75] Âşık Paşa'nın şu beyitleri, Türkçenin hattâ XIV. yüzyılda bile ne kadar küçümsenildiğini göstermeğe kâfidir :

Türk dilinc kimesne bakmaz idi
Türkler'e herkiz gönül akmaz idî
Türk dahi bilmez ـ *idi bu dilleri*
İnce yōlû ol ulû menzilleri

Bu telâkkînın XV. ve XVI. yüzyıllarda bile devam ettiğini çeşitli vesikalar sâyesinde çok iyi biliyoruz. Burada, onlar hakkında fazla teferruâta girişmek mevzûumuzun dışındadır.

[76] "...Bâdehû Dîvân tertip olunub tahrîrât ve evâmirin cümlesi Lisân-i Fârsî üzre yazıldığından, Lisân-i Türk mahvolmak derecesine gelmişti. Binâenaleyh Dîvan'da kırâat olunacak evrâkın mecmûu Lisân-i Türkî üzre olub, elsine-i sâire ile tekellüm olunması muhkem yasak oldu. O tarihe gelinceye kadar defterler ve sâir hisablar Arabî ve Fârsî lisânında yazıldığından, Türkçe yazmakta zahmet çekilib, herbiri bir türlü imlâ ile defterlerini yazmakta idiler." (Hayrullâh Efendi, *Tarih-i Âl-i Osmân*, c. I., s. 110). Hicrî 676 senesi Zilhiccesi'nin onuncu (4 Mayıs, 1277) günü Konya hükûmetinin mânen Karamanlılar eline geçmesinden sonra yapılan bu mühim hareketin nekadar devam edebildiği çok şüphelidir; bununla berâber, başlı başına bu hâdise bile, Türkçenin o devirde resmî lisan olarak Farsça ve Arapça'nın yerini alabilecek bir gelişme derecesine eriştiğini gösterebilir; Selçukluların daha ilk zamanlarındanberi Anadolu'da Türkçe eserler vücude getirildiğini bu hâdise de kesin bir sûrette doğrulamaktadır.

San'an Kıssası'ndan başka [77], Şeyyad Hamza ve Sultan Veled'in sûfiyâne şiirleri Yûnus Emre'den, zaman bakımından epeyce öncedir; bunun gibi, Gülşehrî'nin *Mantık'ut-Tayr* tercemesi, Âşık Paşa'nın şiirleri, Tursun Fakih'in, Nakıb-Oğlu'nun, Mu'arref Ladıkî'nin, Beypazarlı Ma'āz-Oğlu Hasan'ın muhtelif manzûmeleri ise, Yûnus'un eserleriyle ayni zamana, veya biraz sonralara rastlamaktadır.

Yûnus'tan zaman bakımından daha önce eski Türk şâirlerinden – Türkçe eserleri hemen hemen sekiz-on mısra'dan ibâret – Mevlânâ Celâle'd-Dīn Rûmî [78] ile, sûfiyâne manzûmeleri ve şöhreti az zamanda

[77] Şâir Gülşehrî eserinin baş taraflarında *Dâsitân-i Abdu'r-Razzâk* başlığı altında meşhur *Şeyh San'an Kıssası*'nı uzun uzun anlattıktan sonra, nihâyet şu bilgiyi veriyor :

Bir kişi bû dâstânı eylemiş — *İlla lâfzın key çöpürdek söylemiş*
Vezniçün lâfzın gidermiş harfını — *Artuk ‿ eksük söylemiş söz sarfını*
Şimdi Gülşehrî giyürdi bû aya — *Lefgerî tonlar ki benzetti yaya*
Anber ‿ île sâçın ‿ ördi sünbülün — *Gönlünün atlastan eylâdı gülün*
Söz hurufûn artuk ‿ eksük kılmadı — *Âlim ‿ anlâdı vü câhil bilmedî*
Tanrı'nın kudretlerin yâd eyledi — *Mustafâ'nın cânını şâd eyledi*
Böyle rengîn böyle tatlı böyle ter — *Husrev-ü Şirin sözü ola meğer*

Bundan anlaşılıyor ki Gülşehrî'den önce, yâni XIII. yâhut XII. yüzyılda bir şâir bu mevzûu nazmen yazmış; lâkin dili kaba, ibtidâî, vezni kullanışı tarzı tabiatiyle çok kusurlu olduğundan Gülşehrî de onu yeniden yazmak lüzumunu hissetmiş. Arūzun, Anadolu Türkleri tarafından zannolunduğundan nekadar önce kullanılmağa başlandığını ve eski mevzu'ların daha sonraki şâirler tarafından nasıl tekrar kullanıldığını göstermek bakımından, bu bilgi tarīhen çok kıymetlidir.

[78] Mevlânâ'nın *Dîvân-i Kebîr*'inde Rumca ve Türkçe bâzı şiir parçalarına rastlanırsa da, bunlar onu bir Türk şâiri addettirebilecek bir mâhiyet ve kemmiyyette sayılamaz. Ekseriyetle *mülemma'* tarzında, bâzan *şathiyyât* şeklinde, pek azı da tam parçalar hâlinde olan bu eserlerin birkısmı Necib Âsım Bey'in *Türk Tarihi*'ne – Veled Çelebî'nin bir risâlesinden naklen – alınmış (s. 439-442) ve orada olmıyan iki mısra'da Fâik Reşad Bey'in kitabında yer almış (*Tarih-i Edebiyat-ı Osmâniyye*, s. 30) ise de, Mevlânâ'nın Türkçe parçaları bundan ibâret değildir; hattâ bunların çeşitli *Dîvân* nushalarında görülen şekilleri arasında bile büyük ayrılıklar vardır. Bu hususta cidden çok derin bilgi sâhibi olan Veled Çelebî'nin bu şiirleri lüzumlu şerh ve izahlarla yayınlamaları çok beklenmektedir. Namık Kemal Bey'in *Tahrîb-i Harâbât*'ta, Mevlânâ'yı Türk şâiri olarak zikretmediğinden dolayı Ziya Paşa'yı hatâ işlemiş göstermesi pek doğru değildir. Bu şiirler ve bunlardaki nüsha farkları hakkında bir fikir vermek için, *Türk Tarihi*'ndeki bir gazelin diğer bir şeklini eski bir mecmuadan aynen naklediyoruz :

يعنى كه من در عالم يالكز سنى سورمن
كر تو مرا نخواهى من خود سنى سورمن

unutulmuş Şeyyad Hamza'yı[79] bir yana bırakacak olursak, eserlerinin çokluğu bakımından da dikkati çekebilecek en eski şâir Sultan Veled'-dir. H. 633 (M. 1235-336)'de doğarak doksan sene kadar yaşadıktan sonra, H. 712 (M. 1312-13)'de vefât eden bu büyük mutasavvıf, Şam'da ve Konya'da muhtelif âlimlerden ve bilhassa babasından ilimler tahsil ettiği gibi, Seyyid Burhân Tirmīzî, Şems Tebrīzî, Salâha'd-Dīn Zerkob,

---

روزئ تشنه خواهم خلوت سنك قاتكده
تو پر پياله نوشى هم من قوپوز چالارمن

هردم بخشم كوبى يوركيت منم قاتمدن
من روى سخت كردم نزديك تركلورمن

من يار با وفايم برمن جفا قيلاسك
با آنچنين جفاها سندن قچان قچرمن

تو همچو شير مستى داخى قانم ايچرسك
من چو سكان كويت دنبسال تو كزرمن

اى ماه شمس تبريز غرق اولدى عشق ايچنده
كر توز من نيرمى من خود كلور صوررمن

[79] Hacı Kemal'in, hattâ tezkirelerde bile adları geçmeyen en eski Anadolu şâirlerinin de eserlerini içine alan meşhur *Câmiü'n-Nazâir*'inde Şeyyad Hamza adlı bir şâirin basit bir lisan ve ibtidâî bir arûz ile yazdığı tasavvufî-ahlâkî bir şiiri vardır ki dil, mevzu', nazım şekli bakımından eski bir eser olduğunu açıkça gösterir. Tezkirelerde ve hâl tercemesi kitaplarında hiç ismi geçmeyen bu adam hakkında Lâmi'î'nin *Lâtâ'if*'inde mevcut bir rivâyet, onu Nasre'd-Dīn Hoca ile çağdaş, kerâmet gösteren bir mutasavvıf olarak bildirmektedir. Nasre'd-Dīn Hoca'nın H. 683 (M. 1284-85)'de öldüğünü gözönüne alacak olursak (Fuad Köprülü, *Nasre'd-Dîn Hoca*, İst., 1918, s. 3 v.d.); Şeyyad Hamza'nın da XIII. yüzyıl şahsiyetlerinden olduğunu iddia edebiliriz. Esâsen eserinin mâhiyyeti de bunu kuvvetlendirmektedir :

Ecel tutmış elinde bir ulu câm
Ki ol câmın içi dolu ser-encâm
Kimê âyak sunar, kîmê içürmiş
Kimi esrük yatar toprakta müdâm
Ki bir bir içer ‿ ol sâkî elinden
Bay-û yohsul, ulû kiçi, hâs-û 'âm
Zehî şerbet ki bir kez andan ‿ içen
Ne subh oldûğunû bilür ne ahşâm

beyitleriyle, bu dünyanın fânîliğinden şikâyetle başlayan bu ondokuz beyitlik manzûmenin sonunda, şâir, gâfilleri uyandırmağa çalışıyor ve kendi gönlüne Hak rahmetinden lutuf ve in'âm geldiğini, yoksa şiir san'atlarından gâfil olduğunu anlatıyor :

Çelebî Hüsâme'd-Dîn, Şeyh Kerîmü'd-Dîn gibi büyük şahsiyetlerden de birçok mânevî fevâid tahsil eylemiştir. *Tâcü't-Terâcim* ve *Ed-Dürre-tü'l-Muzîe* gibi kaynaklara göre, babası gibi büyük bir Hanefî fakîhi olan Sultan Veled, ayni zamanda oldukça dikkate değer bir Acem mutasavvıf şâiridir; *İbtidâ-Nâme*, *İntihâ-Nâme*, *Rubâb-Nâme* adlı üç cild mesnevî, büyük bir *Dîvân*, bir de *Ma'ârif* adlı mensur bir eser bırakmıştır ki, bunlardan *Dîvân*'da ve *İbtidâ-Nâme* ile *Rubâb-Nâme*'de – Sultan Veled'i eski bir Türk şâiri addettirecek kemmiyyet ve keyfiyette – Türkçe şiirler vardır[80]. Kaba, ibtidâî bir lisan, zihaflar ve imâleler dolu çok sakat,

---

Bu sâkî cümlesin esrüdiserdir
Ne cemâat geliserdir, ne îmâm
Ne gül-ruh kurtılîser, ne şeker-leb
Ne 'anber-hat kalîser, ne gül-endâm
Bu gafletten niçin ûyanmadın sen
Niçin gâfil yatırsın sen ey ‿ 'âvâm
Şeyyâd Hamza'nın gönlüne her dem
Gelir Hak rahmetinden lutf-ü in'âm
Ne 'âruz bilir ‿ ol ne nahv-ü tasrîf
Ne kâfiye, redîf ne tecnis-i tâm

Bu küçük manzûmesiyle bir san'atkâr değil ale'l'âde bir mutasavvıf olduğunu gösteren Şeyyad Hamza'nın, arûz vezniyle yazılmış bu gibi manzûmelerden daha çok hece vezniyle ilâhîler yazdığı ve fakat sonra unutulduğu kuvvetle istidlâl olunabilir. Eserleri, herhâlde XVI. yüzyıla kadar yaşamış olan bu mutasavvıf şâir ile Gülşehrî arasındaki zaman farkı, – en fazla bir tahmin ile – nihâyet yarım asır kadardır. [Şeyyad Hamza'yı edebiyat dünyasına ilk tanıtan Fuad Köprülü olmuştur. (*bk. Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit, I. Sejjad Körösi Csoma Archivum*, Budapest, 1922, I. 183-189; bu makalenin türkçe tercemesi *Türk Yurdu*, 340, I, 27-34'de çıkmıştır.). Köprülü'nün, bu şair hakkında daha sonra çıkan yazıları ile mecdud Mansuroğlu ve diğer yazarların makale ve metin neşirlerinin mâhiyet ve kıymeti hakkında Sâdettin Buluç'un *İslâm Ansiklopedisi*'nde çıkan *Şeyyad Hamza* maddesine baş vurulmalıdır].

[80] Sultan Veled'in Türkçe manzûmeleri işte bunlardan ibârettir. *Harâbât*'da Sultan Veled'e isnâd edilen şiirler onun olmadığı gibi, Kemal Bey tarafından yine ona mal edilen ünlü *Ben bilmez ‿ idim gizli 'ıyân hep sen ‿ imişsin* mısra'ı ile başlayan manzûmesi de Nev'î'ye âit olup, Câmi'nin "در دیده عیان تو بودهٔ من غافل" mısra'ıyla başlayan rubâî'sinden terceme edilmiştir. Thūry Josephe'in, *Harâbât*'daki parçalardan pek ehemmiyetle söz ederek, "Bu kıt'a 14 hece üzerine yapılmış olup kāfiyeleri de atlamadır; hâlbuki asıl Selçuk beyitleri 11 heceli olup çifte kāfiyeli mısra'lardan mürekkeptir" (*aynı makale*, s. 105) diye bir de fikir yürütmesi çok gariptir; bir def'a, bunların lisan ve nazım bakımından o devre âit olamayacağı muhakkaktır; ikincisi, Mevlânâ'nın ve Sultan Veled'in eserleri onun zannettiği gibi hece vezniyle yazılmış değildir; üçüncüsü, gerek Mevlânâ'da, gerek Sultan Veled'de arûzun çeşitli cüzleriyle ve değişik şekilde –yâni

ibtidâî bir nazımla yazılmış olan bu manzûmeler hakkında burada uzun uzun tafsilâta girişecek değiliz; Avrupa âlimlerinin pek eskidenberi dikkatlerini çekmekle berâber[81], henüz yine yeter derecede tedkik edilemiyen bu eserler, lisânî ve edebî ayrı ve uzun bir araştırmaya muhtaçtır; ancak, burada Sultan Veled ve onun Türkçe şiirleri hakkında umumî ve kısa bâzı fikirler ileri sürerek, onun, Anadolu'daki Türk edebiyatının umûmî gelişmesindeki hakikî yerini terkibî bir sûrette gösterebiliriz.

Babasının ortaya sürdüğü tasavvufî esasları halka neşr ve telkînden başka birşey düşünmeyen ve bu yüzden babasınınkinden ayrı husûsî bir şahsiyete mâlik olmayan Sultan Veled, Türk edebiyatını İran tasavvufî edebiyatının örneklerine göre düzenlemeğe çalışmış ve Mevlânâ te'siri edebiyatımızda onunla başlamıştır. Sultan Veled Türkçe manzûmeler yazarken, tıpkı Farsça şiirlerini inşâd ve tanzim ederken düşündüğü gibi, Anadolu halkını îkaz ve irşâd ve Mevlânâ'nın büyüklüğünü herkese telkîn maksadıyle hareket ediyordu; eserlerinin büyük kısmını Fars diliyle yazması, o devrin edebî an'anelerinin bir neticesidir; lâkin arada bir yine Türkçeye rağbet etmesi de, Farsça anlamayan büyük bir ekseriyyeti o telkînlerden uzak bulundurmamak endişesinden doğmuştu[82]. Lisânın ve nazmın zarûrî ibtidâîliği bir tarafa bırakılırsa,

mesneviden başka gazel şeklinde de – yazılmış parçalar mevcuttur .Bu kısa tenkidler, Macar Akademisyeni'nin bu mes'eleyi nekadar fenâ tedkik ettiğini açıklamağa yeter sanıyoruz.

[81] Bu şiirler ilk önce 1829'da Viyana'da Edebiyat sâl-nâmelerinde yayınlanmış ve sonra bunlar hakkında türlü türlü fikirler yürütülerek ona göre muhtelif lisanlara terceme edilmiştir. Radloff, *Rübâbnâme*'deki 156 beyitlik Türkçe parçayı ayrıca neşrettiği gibi. Ignage Kunoş da *Lisâniyât Haberleri Mecmuası*'nda o metinleri nakl ve terceme etmiştir (c. XXII., s. 480-497). C. Salemanne'ın Petersburg İlimler Akademisi Bültenleri'nde (1894 c. X. s. 173,) neşrettiği makale ile Smirnov'un 1897 senesinde toplanan Milletler-arası XI. Müşteşrıklar Kongresi'nin iki yıl sonra Paris'te neşredilen raporlar mecmuasındaki makalesine ve Karl Foy'un Berlin Şark Dilleri Mektebi neşriyatının dördüncü cildindeki makalesinde bu hususta verilen bibliyografyaya bakınız. Kütüphânelerimizde bu eserlerin birçok kıymetli yazmaları mevcud olduğu için Sultan Veled'in bütün Türkçe eserlerini toplamak mümkündür. Veled Çelebî, onları vaktiyle toplamış ise de, ne yazık ki hâlâ yayınlamamıştır. Gibb'in VI. cildinde *Rûbâbnâme*'den 67 beyit kadar mevcut olduğu gibi, ayrıca, Sultan Veled'in *Dîvân*'nından alınan birkaç küçük parça manzûme de vardır (s. 1-5).

[82] Aşağıdaki şu birkaç beyit Sultan Veled'in bu maksadı ta'kip ettiğini ve hattâ kendi Türkçesini buna yeter görmediğini kâfî derecede anlatabilir *(Rubab-Nâme)*'de :

Sultan Veled'in Türkçe şiirleriyle Mevlânâ'nın Farsça manzûmeleri arasında şekil, vezin, edâca bir fark yoktur diyebiliriz. Türkçe, o devirde yazı dili olarak pek yaygın bulunmamakla berâber, daha Sultan Veled'den önce Anadolu'da arûz vezniyle Türkçe tasavvufî manzûmeler, menkabeler, hikâyeler yazıldığı da muhakkak gibidir[83]; lâkin Sultan Veled, büyük bir mutasavvıf ve bir mürşidin mânevî nüfûzu ile, arûz veznini ve mesnevî şeklini tasavvufî-ahlâkî didaktik eserler için kesin bir kāide şeklinde takrir ve tesbite muvaffak olmuştur; bununla berâber, tâ Hoca Ahmed Yesevî'den başlayarak Şeyyad Hamza gibi halk mutasavvıflarıyle devam eden hece vezni ile yazılmış tasavvuf şiirleri, Acem arûzunun ve Sultan Veled'in bu nüfûz ve te'sirine rağmen, kuvvetle yaşayarak nihâyet Yûnus Emre'de en büyük temsilcisini bulabildi. Sultan Veled'in Yûnus Emre ile çağdaş ilk takipçisi, ʿAttâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ini – muhtelif kaynaklardan ve bunlar arasında bilhassa *Mesnevî*'den aldığı hikâyeler ve ayrıca zamanına âit birçok hasbihaller ve şikâ-

---

ترکجه بیلسیدم بن ایدیدم سزا   سرلری کم تنکریدن دکدی بزا
بلدریدم سوزلا بلدوغمی   بلدریدم بن سزا بلدوغمی
دیلرم کم کوره‌لر قامو آنی   جمله یوقسوللر اولا بیندن غنی
بلدرم دوکالینا بلدوغمی   بوله‌لر اولو کیچی بلدوغمی

[83] Yukarıda *Şeyh Sanʿan Kıssası* ve Karamanlı Mehmed Bey'in Türkçeyi resmî lisan yapması dolayısıyle verilen tafsîlâta ve Şeyyad Hamza hakkındaki bilgiye bakınız. Selçuk tarihini zabteden tarihçiler, o devirde halk için yazılan basit ve ibtidâî birtakım eserlere edebî bir mâhiyet isnâd etmek istemediklerinden, "O devirde henüz Türkî şiir olmadığını" iddia ederler (*Muhtasar Selçuk-Nâme Tercemesi*, s. 216). Daha sonraki Osmanlı tarihçileri ve tezkirecileri de, bu edebî taassuba eklenen bilgi noksanlığı te'siriyle, ayni fikirde bulunurlar. Âşık Çelebî, "Orhan Gāzî devrinde Türkçe şiir olmadığını, Murad I. devrinde de yalnız Ahmed adlı bir şâirin *Şeh-Nâme* bahsinde *Süheyl-ü Nevbahâr* adlı bir destanı Farsçadan terceme ettiğini, edâları türkâne olmakla berâber bâzı husûsiyetleri bulunduğunu, lâkin nushasının nedretini" söyler (*Âşık Çelebî Tezkiresi*, varak 24); kezâlik ʿÂlî'de: "Hafî olmaya ki Osman Han ve Orhan Han ve Sultan Murad Han zamanlarında şuʿarâdan kimse zuhûru mâlûm değildir. Mücerred sâde nazma kādir bâzı varsağı-gûlar dahî şöhret bulmamıştır; zirâ ol zamanda sükkân-i mülk-i Rûm ekseriyâ guzât-ı Etrâk ve Tatar idügi mâlûm ve sâir ahâlî merz-ü bûm ise evlâd-ı kefereden zuhûr etmiş bir bölük sâde-levh idügleri mefhûm olmağın içlerinde şiʿir-şinâsları bile maʿdûm idi" (*Künhü'l-Ahbâr*, c. V., s. 115) tarzında hakikate çok aykırı bir fikir yürütür. Her hâlde bu ilk tarihçi ve tezkirecilerin, Osmanlı edebiyatının ilk safhaları hakkında yeter derecede bilgi edinemedikleri, bugün elimize geçen vesikâlarla katʿî sûrette sâbit olmuştur; bu yüzden, Selçuklu tarihçilerinin buna benzer rivâyetlerini de güvensizlikle karşılamak, az olsa bile mevcut vesikalar elimizde dururken, zarûrîdir.

yetlerle – genişleten Şeyh Gülşehrî'dir ki, oldukça şahsî bir mâhiyet verdiği bu büyük eserinde cidden iyi bir nâzım ve çok kıymetli bir san'atkâr olduğunu göstermiştir[84]. Kendisini Senâ'î, 'Attâr, Nizâmî, Sa'dî, Mevlânâ, Sultan Veled gibi büyük İran şâirlerinin doğrudan doğruya takipçisi sayan bu şâirin şöhreti X. yüzyıla kadar sürebilmiş ve sonra tezkirelere giremiyecek kadar unutulmuştu; hâlbuki, eserinde,

[84] H. 717 (M. 1317-18)'de yazdığı bu eserin X. yüzyıl başında Mısır'da yazılmış bir nüshası Hâlis Efendi'de ve diğer eksik bir nüshası Müze-i Humâyûn Kütüphanesi'nde mevcut olan bu şâir hakkında tezkirelerde hiçbir bilgi yoktur. Yalnız *Câmi'u-Nazâ'ir*'de gazel tarzında üç parça ahlâkî-tasavvufî manzûmesine rastladığımız bu şâirin önce *Felek-Nâme* adlı Farsça bir eser yazdığını, *Mantıku't-Tayr*'dan başka da gazelleri ve kasideleri olduğunu biliyoruz. *Mantıku't-Tayr*'inde kendini büyük İran mutasavvıflarının ve bilhassa Mevlânâ ile Sultan Veled'in takipçisi gibi gösteren Gülşehrî, Gül-şehri'nde fevkal'âde nüfûzu hâiz olduğundan ve kendisinin – o zaman sık-sık rastlandığı gibi– herhangi bir köy veya kasaba şeyhi olmayıp ünü her tarafa yayılmış büyük bir mutasavvıf sayılması icâbettiğinden söz ediyor. Gülşehrî'nin Kırşehrî olduğu hakkında *Hacı Bektaş Velî Velâyet-Nâmesi*'ndeki kayda bakılırsa, bu büyük mutasavvıf-şâirin Kırşehirli olduğu ortaya çıkar. Ayasofya Kütüphanesi'nde "4837" numarada kayıdlı Arapça *Emsile*'nin Farsça bir şerhinin sonunda, onun 741 Muharremi'nin dördü (30 Haziran, 1340)'nde Anadolu'daki Gülşehri kasabasına mensup Şeyh Mes'ud b. Osman tarafından yazıldığı kayıdhdır. Acabâ, bu şeyh Mes'ud b. Osman Gülşehrî ile bizim Gülşehrî ayni adam mıdır? Yoksa, iki eserin te'lif tarihi arasındaki farka göre bunları ayrı ayrı iki şahsiyet mi saymak icâbedecek? Yâhut, üçüncü bir ihtimâl olarak, Şeyh Osman Gülşehrî, Şeyh Mes'ud Gülşehrî'in babası olmasına göre, *Mantıku't-Tayr tercemesi* birinciye ve *Emsile* şerhi de ikinciye mi mensuptur? Bunlar hakkında şimdilik hiçbir kesin görüş ileri sürülemez. XV. yüzyılın hemen ilk senelerinde, XIV. yüzyıl edebiyatını pek iyi bilen Şeyh-Oğlu tarafından yazılıp, XIV. yüzyılın ekseriyetle meçhul şâirlerinden birçoğunun bâzı manzûmelerini de içine alan çok kıymetli bir eserde Hoca Mes'ud nâmı altında epeyice şiir parçalarına rastladığım gibi, ayrıca da Hoca Gülşehrî'ye âit iki mısra'a rast geldim (*Kenzü'l-Küberâ*, muharririn el yazısıyle yazılmış olup husûsî kütüphânemizde bulunan tek nüshasından). Bu mısra'larla *Mantıku't-Tayr tercemesi*'nin ve *Câmi'u'n-Nazâir*'deki manzûmelerin, XIII. asrın son ve XIV. asrın ilk senelerinde yaşayan Gülşehrî adlı tanınmış bir şâire âit bulunduğu nekadar muhakkak ise, bununla *Emsile* şârihinin ve Hoca Mes'ud'un arasında bağlantı olmadığı da o kadar muhtemeldir. *Mantıku't-Tayr*'ı yazdığı esnâda olgun bir yaşa gelmiş bir adam olduğu hissedilen Gülşehrî'nin, ondan yirmidört sene sonra *Emsile* şerhi vücûde getirmesi her hâlde biraz mantıksızdır; sonra, bu devir adamlarını iyi bildiğine şüphe olmayan Şeyh-Oğlu, Hoca Gülşehrî ile Hoca Mes'ud'u ayırmak sûretiyle onların başka başka iki şâir olduğunu göstermiş oluyor. Hâlis Efendi'deki nüshadaki şu kayıd, "*Kitâb-ı Mantıku't-Tayr* min kelâm-ı Şeyhi'l-muhakkıkîn mürşidü't-tâlibîn el-âmil el-fâzıl eş-Şeyh Ahmedü'l-Gülşehrî", bizim Gülşehrî'nin Ahmed Gülşehrî olduğunu kesin bir şekilde meydana koyarak, ileri sürdüğümüz bu fikirlerin doğruluğunu kat'î sûrette kuvvetlendiriyor.

hâlâ bugün bile lezzetle okunabilecek derecede hakikî bir edebî değere mâlik parçalar pek çoktur. O devre göre temiz bir lisâna, zengin bir muhayyeleye, hulâsa büyük bir san'atkâr rûhuna mâlik olan bu şâirin eseri, meselâ tertip bakımından *Mesnevî*'ye çok üstün olduğu gibi, dâhilî bediî kıymeti bakımından da zamanındaki eserlerden çok mümtazdır[85]; Hoca Gülşehrî'den sonra, Acem tasavvufî edebiyatının ve Mevlânâ ile Sultan Veled'in te'siri altında vücûde gelen en büyük ve ehemmiyetli eser –ileride, Yûnus'un nüfûzu altında yazdığı manzûmelerinden de biraz söz edeceğimiz– Âşık Paşa'nın *Garib-Nâme*'sidir[86].

[85] O devre göre lisânının temizliğine, nazmının pürüzsüzlüğüne cidden çok i'tinâ eden ve çok da muvaffak olan Gülşehrî, hakikî bir san'atkâr olduğunu göstermektedir. Ekseriyetle bir fikir ve maksadı telkîn ve yaymaktan başka birşey düşünmeyen çağdaşlarına göre, eserinin yapacağı bediî te'siri büyük bir i'tinâ ile ta'kip eden şu şâirin eserlerinde hissedilir bir lirizm vardır; en mücerred ahlâkî nasihatlar verirken bile, okuyana bediî bir heyecan duyurabilir. Sonra, tabîat manzaralarını tasvir ederken, çok renkli ve ibtidâî olmakla berâber, oldukça i'tinâlı ve canlı bir üslûba mâliktir. Şeyyad Hamza'nın, yâhut Tursun Fakih'in, Nakıb-Oğlu'nun, Ladikli Mu'arref'in, Beypazarlı Hasan'ın, hattâ Sultan Veled'in kuru, cansız, san'at endişesinden mahrum eserleriyle Gülşehrî'nin şiirleri arasında, san'at bakımından çok büyük farklar vardır. Kendi kıymetini pek iyi idrâk eden Gülşehrî, birçok ilâvelerle aslında daha zengin ve şahsî bir hâle soktuğu *Mantıku't-Tayr Tercemesi*'nin 'Attâr'ınkinden aşağı olmadığını ve kendisinden önce Türkçe hiç o kadar güzel bir eser yazılmadığını iddia ediyor ki, büsbütün de haksız değildir (Gülşehrî ve eserleri hakkında hazırladığımız husûsî bir tedkiki yakında neşretmek ümidindeyiz; onu çağdaşları ile ve İran şâirleriyle mukâyeseye yarayacak fazla tafsilât için oraya bakınız).

[86] Meşhur Baba İlyas Horasânî torunu Âşık Paşa'nın H. 730 (M. 1329-30)'da Kırşehir'inde yazdığı bu muazzam tasavvufî-ahlâkî eser, âdetâ Türkçe bir mesnevidir; esâsen onunla ayni vezinde ve ayni şekilde yazılmış olup on bâba ve her bâb on kısma ayrılmıştır. Farsça bilmeyen Türklere sülûk âdâbını öğretmek dinî maksadı ile yazılmış olan bu didaktik mâhiyette uzun eserde, İran mutasavvıf şâirlerinin eser ve fikirlerinden ve bilhassa Mevlânâ'dan çok iktibaslarda bulunulmuştur. Bütün araştırmalarımıza rağmen, bu koskoca eserde, o devirdeki Anadolu hayatının hususiyetlerini gösterecek topu topu birkaç parça şiire rast gelebildik. Eserinin bir yerinde Türkistan'ın dumanlı dağlarından hasretle söz eden Âşık Paşa, san'atkâr olmak bakımından Gülşehrî'nin çok altındadır; bununla berâber, lisan tarihi bakımından da bu büyük eser uzun ve etraflı bir tedkike muhtaçtır. Âşık Paşa ve oğlu Elvan Çelebî hakkındaki tedkikimiz yayınlanmak üzeredir. [Gerek Âşık Paşa, gerek oğlu Elvan Çelebi hakkında fazla bilgi için Fuad Köprülü'nün *İslâm Ansiklopedisi*'nin İstanbul baskısında yayımlanan *Âşık Çelebi* maddesine bakılmalıdır. Bu makalenin tenkidî bibliyografyası bu hususta çalışacaklar için yol gösterici değerdedir. Ayrıca bir de bk. Semavi Eyice, *Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi zaviyesi*, Türkiyat Mecmuası, İstanbul, 1969, c. XV. s. 211-244].

Hulâsa, Anadolu'da Yûnus Emre'den önce Acem kültürünün derin te'sirleri, medeniyyetin bütün kollarında olduğu gibi lisan ve edebiyat üzerinde de mevcûdiyetini göstermiş ve yalnız fikir bakımından değil, lisan, şekil ve edâ, nazım tarzı bakımından da derin ve kuvvetli bir sûrette te'sirli olmuştur.

41. Halk Edebiyatı:

Anadolu'nun büyük medeniyet merkezlerinde, medrese tahsili gören güzîdeler sınıfı Acem edebiyatının yüksek mahsûlleriyle zevklerini giderirler ve o tarz ve mâhiyette birtakım eserler yazmaya çalışırlarken, asıl halk kitlesi hemen tamâmiyle buna yabancı kalıyordu. Yalnız göçebe Türkmen kabîleleri, Rum ve Ermeni, veya Gürcü sınıflarını bekleyen uc aşîretleri değil, şehirler halkının büyük birkısmı da, anlamadıkları bir dilin edebiyatından zevk alamazlardı; bu yüzden, onlar için dinî, veya kahramanâne mâhiyette birtakım basit ve ibtidâî Türkçe eserler, kahramanlık şiirleri yazılıyor ve uzun yüzyıllardanberi, *kopuz*'ları [87] ellerinde halkın bediî ihtiyaçlarını gideren *ozan*'lar [88],

[87] Her milletin ilk millî nağmelerini terennüme mahsus millî bir sazı vardır ki esâtîrine, menkabelerine girer ve hâtırası asırlarca saklanır. İşte en eski Türk halk şâirlerinin, yâni *baksı-ozan*'ların önceleri dinî âyinlerde, sonra bediî bir mâhiyeti hâiz toplantılarda kullandıkları en eski mûsıkî aleti *kopuz*'dur, Araplar'ın uduna benzeyen bu saza, en eski zamanlardan başlayarak muhtelif asırlarda ve çeşitli Türk memleketlerinde dâima rastlanır. Bir def'a bütün menkabelerde *ozan*'ı mutlakā *kopuz*'u elinde görürüz. En eski Uygur metinlerinde buna rastladığımız gibi, XI. asırdan başlayarak Orta-Asya'da ve Selçukluların ilk devirlerindenberi Anadolu'da buna tesâdüf ediyoruz. Mevlânâ'nın, Yûnus'un, Gülşehrî'nin eserlerinde *kopuz*'dan söz edilir. Esâsen Selçukluların o devirlerinde ve hükümdârların saraylarında *ozan*'lardan başka ayrıca *kopuzcular* da vardı. Macarlarda ve Ukraynalılar'da da rastlanılan bu saz hakkında fazla bilgi almak için *Türk Edebiyatının Menşe'i* başlıklı makalemize bakınız (*Millî Tetebbu*'lar, 1331, c. II., 1331, nu. 4, s. 57-63). Bu hususta ayrıca ufak bir tedkik de hazırlamaktayız. [Kopuz hakkında toplu bilgi için Mirza Bala'nın *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki *Kopuz* maddesine bakılmalıdır].

[88] Bu *ozan*'lar, Oğuzların en eski râhip-sâhir-şâirleridir. Tonguzlar aynı vazifeyi yapan adamlara *şaman*, Altay Türkleri *Kam*, Kırgızlar, *baksı* derler. Sihirbâzlık, rakkaslık, mûsıkîşinâslık, hekimlik gibi birçok vazifeleri kendilerinde toplayan bu adamların halk arasında büyük ehemmiyetleri vardı; fakat muhtelif zaman ve yerlerde bunlara verilen ehemmiyet derecesi, kıyâfetleri, mûsıkî âletleri, yaptıkları işlerin şekli tabi'î değişiyordu; fakat, semâdaki ma'budlara kurban takdim etmek, ölünün rûhunu yerin dibine göndermek, fenâ cinler tarafından gelen fenâlıkları men'etmek, ölülerin hâtıralarını yaşatmak gibi çeşitli vazifeler hep ona âitti ve bunlar için ayrı ayrı âyinler vardı.

bütün Anadolu sâhasında eski Türk an'anelerini kuvvet ve samimîyetle yaşatıyorlardı.

Selçuklular devrindeki Anadolu, Arap ve Acem kültüründen alınmış gibi görünen dışa âit bir cilâ altında, belki biraz ibtidâî fakat tamâmiyle millî, samimî, geniş bir hayat geçiriyordu : Seyhun kıyılarından kalkarak sürekli zafer ve ganîmetlerle taçlanan mâcerâ dolu uzun bir seyahat hayatı geçirdikten sonra, millî-dinî ülküleri uğrunda çarpışarak Anadolu'da yerleşen bu Türkmenler için, o devir bir "alplar" devri, yâni bir destan asrı idi; Devletin resmî teşrîfat ve teşkilâtına kadar nüfûz icrâ eden eski millî cengâverlik an'aneleri, Ermeniler, Rumlar, Gürcüler ve hattâ başka Hıristiyan milletlerle dâimî bir çarpışma hâlinde bulunmağa mecbur Anadolu Türklerinde, zarûrî olarak gelişmişti; hele sınır boylarında oturan *uc* aşîretleri, yaşama ve geçim şartları, an'ane bakımından, eski seyyar Türk ordularının haşin ve cen-

Bunların bâzıları hâlâ Altay Türklerinde, Kırgızlarda yaşamaktadır. *Ozan*, bu âyinlerde coşkun bir hâle gelerek birtakım şiirler inşâd eder ve onları *kopuz*'u ile çalar. Beste ile birlikte ve sihirli bir te'siri hâiz olan bu güfteler, Türk şiirinin en eski şeklidir. Muhtelif yerlerdeki Türkler, muhtelif zamanlarda Çin, Hind, İran te'sirleri yâhut İslâm medeniyeti nüfuzu altında kaldıkları zamanlarda bile, bu *ozan*'ların sosyal mâhiyetleri değişmedi. Hele iptidâî ve millî dinin henüz muhâfaza edildiği yer ve zamanlarda onların sosyal nüfûzu çok büyüktü; fakat sonraları bu ehemmiyet tabiatiyle azaldı; bununla berâber, tâ Attilâ'nın ordusundan başlıyarak, eski Türk ordularında hükümdârın yanı başında mutlakā *ozan*'lar da bulunuyor, onların *kopuz*'larla çaldıkları kahramanlık şiirleri bütün bir kavmin zevkini okşuyordu; Attilâ'nın ordugâhında bu destânî şiirlerin dinleyenler üzerinde ne derin bir te'sir yaptığını Lâtin kaynakları vâsıtasiyle pek iyi biliyoruz. Onlar yalnız yeni vak'alara, kahramanlık menkabelerine âit şiirler, ölüler vasfında mersiyyeler tanzimiyle kalmazlar, *Oğuz Destanı*'na âit eski manzûmeler de terennüm ederlerdi. Bu *ozan*'lar İslâmiyet'in te'sirinden sonra da ortadan kalkmadılar; sosyal işbölümü neticesinde büyük merkezlerde şâirlik, bakıcılık, afsunculuk, müneccimlik, hekimlik biribirinden ayrıldı; hastaları hekimler tedâvi ediyor, mûsıkî âletini musıkî-şinâslar çalıyor, şiir ve edebiyat ile uğraşmak medreselerde Arap ve Acem ilim ve edebiyatını öğrenmiş dânişmendlere düşüyor, eski baksı-ozan'ların menkabeleri mutasavvıflara isnâd olunuyordu; fakat *ozan*'lar yine birer Müslüman halk şâiri olarak kalmıştılar. Biz, XV. yüzyıla kadar, Anadolu'da *ozan*'lara rastlıyoruz; ondan sonra *ozan*'ların yerini *Âşıklar* tutuyor (Fazla tafsîlât için bak : *Türk Edebiyatının Menşe'i*, *Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, 1331, c. II., nu. 4, s. 12-27). [F. Köprülü, ozan kelimesi üzerinde uzun araştırmalarda bulunduktan sonra, bu husustaki etüdünü *Türk Dil ve Edebiyatı hakkında araştırmalar* (İstanbul 1934) adlı kitabında *Ozan* (s. 273-292) başlığı altında yayımlamıştır. Burada naklen, Köprülünün *Edebiyat Araştırmaları* (T.T.K. yayınlarından, Ankara, 1966) isimli makaleler kitabı (s. 131-144)'nda da bu yazı yeniden neşrolunmuştur].

gâver rûhunu taşıyordu; Selçuklu devletinin esâsî teşkilâtı da, askerî bir mâhiyeti hâizdi; arâzî ufak ufak parçalara ayrılarak sipâhîlere veriliyor, büyük ve zengin timarlara mâlik ricâl kānûnen belli bir miktarda asker besliyordu; sipâhîlik babadan oğula geçen bir nevi' ocak hükmünde idi; lâkin herhangibir çocuk, babasının yerine geçmek için, sipâhîlikteki ehliyetini, kahramanlığını isbâta mecburdu. Büyük fedakârlıklar gösteren alpların atı boynuna altunlu kutas takılır, avda okla kaplan vuranların bileğine kaplan kuyruğu asılır, bir atımda okla kuş vuranlar sorguç takmağa me'zun olurdu [89]. Hele "alplık", çok büyük ve yüksek bir şeref ünvânı idi; "alplar" devrini pek iyi bilen Âşık Paşa, "alp" olabllmek için nelere ihtiyaç olduğunu, sâde ve sevimli lisânı ile uzun uzun anlatıyor [90]. "Alplar devri", Anadolu muhitini öyle kesif bir kahramanlık havasiyle doldurmuştur ki, Acem mâneviyâtının bozucu te'siri altında kalan Selçuklu hükümdârları bile, kendi saraylarında Oğuz töresine ve eski cengâverlik an'anelerine bağlılıktan vaz geçemiyorlardı; Sultanların ava çıkması, Oğuz Beyleriyle birlikte top ve çevgân oynaması, silâhşorluk ve okçuluk ta'limleri yapması Oğuz töresi îcablarındandı [91].

---

[89] *Selçukîler Zamânında Anadolu'da Türk Medeniyeti, Millî Tetebbu'lar Mecmuası*, nu. 5, s. 213-214.

[90] *Garib-Nâme*'nin dokuzuncu bâbındaki altmışdört beyitlik bir parça, *alp*'liğin âdâb ve levâzımından söz eder :

Kani ol kim ister ◡ alp'lık adını
Almak ◡ ister düşmeninden dâdını
Düşmeni kahreyleyip basmak diler
Bâşını at yânına asmak diler
Gelsün işitsün ki alp'lık nicedür
Alp'ların sermâyesi gör kim nedür
Eydeyim bir bir sanâ ahvâlini
Kim bilesin Alp-erenler hâlini

diye başlayan bu güzel parçaya göre, *alplar*'a dokuz şey gerektir : "Muhkem yürek, bâzû kuvveti, gayret, iyi bir at, husûsî bir libas, yay, iyi bir kılıç süngû, yâr-i muvâfık." (*Garib-Nâme*, Bayezid Umûmî Kütüphânesi, numara 333). [Alpler ve "Alpler devri" üzerinde Köprülü, *Les Orignes del'Empire Ottoman* (Paris, 1935; türk. terc. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu yayınlarından, Ankara 1959 ve 2. baskı Ankara, 1972. bk. indeks) isimli eserinde de bu mes'ele üzerinde durduğu gibi, *İslâm Ansiklopedisi*'nin İstanbul baskısına yazdığı *Alp* maddesinde bu kelimenin filolojik ve tarihî bakımdan orijinal bir etüdünü yapmıştır].

[91] *Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti, Millî Tetebbü'lar Mecmuası*, 1331, c. II., nu. 5, s. 214.

Alplar devrinin asıl tabiî müterennimleri, *ozan*'lardı. Daha başlangıcı bilinmeyen bir zamandanberi *kopuz*'larıyle eski Oğuz menkabelerini, yâni Oğuz Türklerinin millî destanlarını çalıp söyleyen bu ozanlar, ordularda, obalarda, hulâsa her türlü toplantı yerlerinde mutlakā bulunuyorlardı; ozanları, kopuzcuları mevcut olmayan hiçbir Selçuklu ordusu yoktu; onlar zafer gününü ta'kip eden mes'ud akşamlarda, ellerinde kopuzlar, ogünkü kahramanlık sahnelerini yaşatacak destanlar inşâd ederlerdi [92]. Ne yazık ki, bu destanlardan bize kadar hemen hiçbir şey gelememiş, kıymetli bir destan edebiyatı vücûde getirdiği muhakkak olan bu güzel *alplar devri*'nin mahsûlleri, belki de sözlü bir mâhiyette kaldığı için, sonraki yüzyıllar esnâsında yok olup gitmiştir. Aşk ve kadın hakkındaki telâkkîlerin bile daha sonraki devirlerden çok ayrı ve tamâmıyle kahramânâne bir şekilde olduğu [93] bu devrin, çok aslî ve samimî sîmâsını, bereket versin, *Kitab-ı Dede Korkut*'tan anlayabiliyoruz.

[92] "...Erbâb-ı gınâ ve melâhîyi hâzır ettiler, Şâhinşah Hazretleri'nin fütûhi üzerine elhân-ı cân-perverle gûyendelik ettiler ve *alplık* ve bahâdırlık zikrini ki asâkir-i mansûre ol gün takdim kılmışlardı, *ozan*'lar ve *kopuzcu*'lar elfâz-ı garrâ birle bir sebil hikâyet ayıttılar." (*Muhtasar Selçuk-Nâme-i İbn Bîbî Tercemesi*, s. 348). Selçuklu hükümdârlarının saraylarında da, şâirlerin, kahramanlık mevzu'larına çok i'tinâ etmek sûretiyle *alplar* devrinin te'sirleri altında kaldıklarını yine ayni kaynak bize bildiriyor: "...Hwân-ı husrevânı yendikten sonra evânî-i bezm ortaya geldi ve nağme-serây-ü gam-zidây mutribler küffâr devleti nevbetinin firō-daştı çün dil-pezîr ve tarab-engîz pâre ve pîşrevler ber-daşt ettiler ve şu'arâ kasâid-i kâmrânîyi sahâif-i Mâni üzerine nakşedip mutribler bahâdırların dilâverliklerin, düşmanı kahrettiklerin ve pehlevanlar cengin hûb elhân-ü âheng ve kavl-i rast birle hâzırlar sem'ine iriştirdiler." (*ayni eser*, s. 366). Bütün bu tafsilât, Anadolu'nun o devrini hakikaten bir *alplar* zamanı saymak lâzım geldiğini gösteriyor.

[93] *Kitâb-ı Dede Korkut* hikâyelerindeki Selcan Hatun, Bam Çiçek Hatun gibi kadınlar, hakikatte bir *alp*'tan başka birşey değildir. Kanlı Koca, oğlu kahraman Kanturalı'yı evlendirmek istediği zaman, onun verdiği şu cevap, *alplar* devrinin umumî olarak kadın hakkındaki ülküsünü pek açık bir sûrette gösteriyor : "Baba, çün meni iverim dirsin, mana lâyık kız nice olur? Baba, men yerimden durmadın evvel durmuş ola, men karakoç atıma binmedin evvel binmiş ola, men kanlı kâfir iline varmadın ol varmış, mana baş getirmiş ola, dedi" (*Kitâb-ı Dede Korkut*, s. 96). İşte görülüyor ki Kanturalı'nın, yâni o devir *alpları*'nın istediği kadın, sonraları sazşâirlerinin tahayyül ettikleri tarzda bir sevgili değil, cengâverlik hisleri bakımından erkeklerden tamâmen farksız bir kahramandır; hakikaten, *alplar* devrinin, yâni *ozanlar* zamanının kadınları ancak böyle destânî bir seciyede olabilirlerdi.

Anadolu Türklerinin, halka İslâmiyet esaslarını öğretmek maksadıyle yazılmış bu dinî-ahlâkî didâktik eserlerden, hikâyelerden ve bütün bu destânî mahsûllerden başka, sırf lirik bir mâhiyette birtakım hissî aşk şiirleri, türküleri de vardı; öyle ma'şerî duyguların, sosyal ülkülerin değil, sırf ferdî ihtiyaçların ifâdesi olan bu küçük mahsûller, umumiyetle millî vezin ile ve eski kavmî edebiyat devresinden kalmış olan an'anevî şekillerle ifâde olunuyordu. Meselâ *türkü* [94], *türkmânî* [95], *varsağı* [96] gibi kavmî menşe'lerini gösteren, yâhut *koşma* [97], *deyiş* [98] veya

[94] *Türkü*, Türklere mahsus bir beste ile söylenen halk şarkılarıdır. Hâlâ, mâlûm olan şarkılar tarzında tertip edilen türkülerin ayrılığı şekilde değil, bestesindedir. Yâni bu şekil, edebî bir şekil olmayıp tamâmiyle mûsıkî bakımından bir husûsiyeti hâizdir. Esâsen mûsıkî ile şiirin henüz birbirinden ayrılamadığı ilk devirlere mahsus olan bu şekillerin mûsıkî mâhiyeti i'tibârıyle biribirinden ayrı olması pek tabi'îdir.

[95] *Türkmânî*, Türkmenlere mahsus bir beste ile söylenen halk türküsüdür; bunun da başka türkülerden şeklen hiçbir farkı olmayıp, farkı tamâmen bestededir.

[96] *Varsağı*, esâsen, Varsaklara mahsus bir beste ile terennüm edilen bir nevi' halk türküsüdür. Varsaklar hakkında tarihlerimizde muhtelif malûmat olduğu gibi, Pavet de Courteille de meşhur *Mohaç-Nâme* tercemesinin sonundaki hâşiyelerde bunlar hakkında epeyice bilgi vermektedir (Paris, 1859, s. 164). Eskidenberi Anadolu'ya gelip Tarsus civarında yerleşmiş olan bu Varsak Türkleri, Osmanlı Devleti'ne dâima birçok müşkiller çıkarmışlar, hattâ Birinci Sultan Murad zamanında Karaman-Oğlu'nun isyânına iştirâk etmişlerdi. Varsak ismi vaktiyle bunların oturduğu Tarsus garbındaki taşlık havâliye de isim olmuştur. İşte, bunlara mahsus bir beste ile okunmak için yazılan varsağılar, pek eski zamanlardanberi Anadolu ve Âzerbaycan'da şöhret kazandı. Meselâ Âlî, Osmanlıların ilk devirlerindeki birtakım varsağı söyleyenlerden bahsettiği gibi, Âşık Çelebî de Yûnus Emre'nin varsağı üslûbunda eserleri olduğunu söyler (*Âşık Çelebî Tezkiresi*). XVI. asırda Âzerbaycan'da yetişen şâirlerden Şemsî mahlâslı Mehmed Big'in o havâlîde varsağı söylemekle tanınmış olduğunu bildiğimiz gibi (*Sâdıkî Tezkiresi*, Nûr-i Osmâniyye Kütüphânesi, nu. 3720), Sultan Murad IV'ın, musâhibi Mûsa Çelebî için yazdığı bir varsağıyı, Evliyâ Çelebî'nin onun huzûrunda terennüm ettiğini de biliyoruz (*Evliyâ Çelebî Seyyahat-Nâmesi*, c. I., s. 249-250). Vezin bakımından varsağılarda pek belli bir kâide yoktur. Bizim Âşıklar bâzen onbirli varsağılar tertip etmekle berâber, en çok sekizlileri kullanmışlardır. Şekle gelince, tıpkı koşmalar, türküler, türkmânîler gibi dört mısra'dan mürekkep kıt'alardan meydana gelir ve son mısra'lar dâima biribiriyle kâfiyeli olur. Varsağıların biraz kaba, erkek bir lisanla ve dâğî bir edâ ile yazılması şarttır. Bu hususta Karaca-Oğlan, hemen bütün sazşâirlerine üstün sayılabilir. Türkü, Türkmânî, Koşma tarzlarından ancak bestesiyle ayrılan varsağı kelimesinin, eskiden türkü kelimesiyle aynı mânada gibi de kullanıldığını, Peçûyî'nin varsağı olarak kaydettiği bir ser-had türküsüne Na'îmâ'nın türkü demesinden anlıyoruz (*Tarih*, Istanbul, 1280, c. I., s. 158. - *Hammer* tercemesi, c. VII., s. 216).

[97] *Koşma*, veya Şark Türkleri'ndeki telâffuzu ile *koşug*, hece vezninin en eski ve en rağbet gören bir şeklidir. *Dîvân-i Lugâti't-Türk*'de "recez, kaside" diye ta'rif edilen

kayabaşı[99] gibi onların rûstâî mâhiyetini veya mutlakā beste ile berâberliğini anlatan isimler altında vücûde gelmiş olan bu mahsûllerden bize kadar birşey gelemediği gibi, ne yazık ki – bu devrelere âit tarihî vesikaların azlığından ve eski tezkirecilerin bu cins edebî eserlere karşı besledikleri küçümseme hissinden ve kayıdsızlıktan dolayı[100] – bu tarz eserler yazan şâirlerden hiçbirinin de hattâ ismini bile bilmiyoruz; bununla berâber, bu yokluk, yukarıda da söylediğimiz gibi, edebiyatımızın bu devirdeki aslî sîmâsını vuzuh ve kat'iyyetle anlamamıza hiçbir zaman engel değildir.

42. Oğuz-Nâme:

Diğer birçok tarihî milletler gibi, Oğuz Türklerinin de başlangıcı bilinmeyen bir zamandanberi *Millî destan*'ları mevcuttu. Yalnız sözlü

---

bu *koşug*'ları, Türk şiirinin en eski yâni beste ile güftenin ayrılmadığı zamanlara âit bir kalıntısı olarak kabûl edebiliriz; çünkü *koşmak* kelimesi, "güfteye beste zam ve terdif etmek" mânasınadır. Âşık tarzında *koşma*, müstakil ve çok kullanılan bir nazım şeklidir, ayrı bir bestesi, husûsî bir terennüm tarzı vardır. Bu beste ile söylenen *koşmalar* son asırlarda ekseriyetle onbir heceli olup, murabba' şeklinde tanzim olunurdu; hâlbuki eskiden, muhtelif vezinlerle *koşma*'lar söylenirdi (Âşık edebiyatında *koşma* ve diğer nazım şekilleri hakkında bilgi edinmek için, *İkdam* gazetesindeki seri makalelerimize bakınız : *Sazşâirleri*, I-II; 3, 7, 11, 16, 19, 25 Nisan, 2, 7, 9, 31 Mayıs, 6 Haziran, 1914).

98 Hemen hemen *terennüm* mânasına olan deyişlerin eskiliğini, Mevlânâ'nın Türkçe bir mısra'ından anlıyoruz. "هم مين چاقير ايچر مين هم مين تيپش بيلير مين" diyen Mevlânâ, *deyiş*'lerin daha o asırdanberi pek meşhûr olduğunu göstermektedir. Bu da, bestenin güfteden ayrılmadığı eski ve ibtidâî bir şekildir.

99 Bu da, isminden kolayca anlaşılacağı gibi, basit ve ibtidâî ve *rûstâî* bir nazımdır ki mutlakā terennüm olunur. Şâir Vehbî meşhur *Suhan kasidesi*'nde, halk şiirleri ve halk şâirleri hakkında uzun uzun tezyiflerde bulunurken

Kimi mânî kimisi vâdi-i Türkmânî'de
Kara-oğlan Kaya-bâşısı yellellâ-yi suhan

beyitiyle bunların da aleyhinde bulunuyor.

100 Bu garip hâdiseyi ve bunu doğuran çeşitli rûhî sebepleri geniş ölçüde anlamak için *Türk Edebiyatı'nda Âşık Tarzının Menşe' ve Tekâmülü* adlı makalemize bakınız (*Millî Tetebbu'lar*, nu. 1, s. 5-46). Halka âit olan her şeyi mutlakā bayağı ve hakîr görmek sûretiyle kendilerine cem'iyette imtiyazlı bir yer ayıran eski medreselilere göre "Mevzû-i ilm-i edeb, kelâm-i Arab'tır" (*Mevzû'âtü'l-'Ulûm*, c. I., s. 334); bu yüzden, o eski kavmî edebiyat yadigârlarını saklamak, onlara bir kıymet vermek şöyle dursun, hattâ biraz halk zevkine yaklaşan eserleri bile "Mühmelât ve tezrîkât" nev'inden sayarak şiddetle küçümsemişlerdir. Bu Ortaçağ zihniyetinin, ne yazık ki, zamanımıza kadar devam ettiğini görüyoruz.

bir an'ane hâlinde kalmayarak – çok büyük bir ihtimâlle – daha İslâmiyetin zuhûrundan önce zabt ve tesbit edilmiş olan bu *destan*'a [101], Oğuzlara âit olduğu için, sonraları, *Oğuz-Nâme* dediler. Her kavmin tarihî, önce esâtir ve menkabe şekillerini aldığı cihetle, Reşîdü'd-Dîn meşhur umumî tarihini yazarken, Oğuzların zuhûruna âit tafsilâtı bu yazılmış *destan*'dan aldı [102]; işte, bu sûretle müsbet tarih ile esâtir biribirine karıştırılmış oldu. O devirler için zarûrî olan bu hatânın, en son araştırıcı ve müverrihlerimize gelinceye kadar süregeldiğini ve hâlâ bu mübhem *Oğuz-Nâme* ünvânı altında Oğuzların eski tarihinden söz eden bir eserin mevcûdiyetine hükmolunarak, hattâ arandığını da biliyoruz [103]. Gerçekten, H. IX. ve X. yüzyıllara âit bâzı tarihî vesikalarda *Oğuz-Nâme*'nin mevcûdiyeti pek açık ve kesin bir sûrette gösteril-

[101] Bu kitabımızın I. bölümündeki 30 numaralı notda bu hususta vermiş olduğumuz izahlara bakınız. H. 211 (M. 826-27)'de Farsça'dan Arapçaya terceme edilen bu millî destanın, evvelce Türkçe tertip ve tesbit edilmiş bir eserden Farsça'ya nakledildiği düşünülürse, millî Türk destanının – Klaproth'ın da pek doğru olarak söylediği gibi – İslâmiyet'ten önce tesbit edildiği ve gerek Acemlerin gerek Çinlilerin ondan yararlandıkları pek kesin bir sûrette anlaşılır

[102] Eski Türk tarihi için başlıca bir kaynak olan Reşîdü'd-Dîn'in *Câmiü't-Tevârih*'i hakkındaki bilgilerimiz bunu açık bir sûrette gösteriyor. Reşîdü'd-Dîn, Gāzan Han'ın emriyle bu muazzam eseri yazmağa başladığı zaman, maiyetinde çeşitli kavimlere mensup ilim adamları bulunuyordu ve onlar kendi kavimlerinin tarihine âit en eski kaynaklardan faydalanıyorlardı. (Bu hususta Berezine'in bastırdığı *Câmiü't-Tevârih* nüshasına, Ebü'l-Gāzî'nin *Şecere-i Türkî*'sine ve bilhassa E. Blochet'nin *Mogullar Tarihine Medhal* adı ile *Gibb Külliyâtı* arasında *Câmiü't-Tevârih*'e mukaddime olarak neşrettiği mükemmel esere bakınız). Bütün bu kaynaklar, Reşîdü'd-Dîn'in Türk ve Mogullara âit kısmı yazarken Emîr Pulad Cengsang adlı birinden yararlandığını ve ayrıca hazinede saklı birçok muharrerât ve vesikalardan bilgi aldığını sarih sûrette gösteriyor; Şems Kâşânî'nin manzum *Şeh-Nâme-i Cengîzi* adlı eserinde de, yine *Câmiü't-Tevârrih*'den naklen, bu tafsilât mevcuttur (Hamidiye Kütüphânesi, Lala vakfı, nu. 354).

[103] Meselâ Necib Âsım ve Mehmed Ârif Beyler'in tamamlanmamış *Türk Tarih-i umûmisi*'nde, onların, *Oğuz-Nâme*'yi herhangi bir tarih sandıkları görülüyor (İst. 1325,- s. 4); Alî Emîrî Efendi de *Câm-ı Cem-âyîn* mukaddimesinde *Oğuz-Nâme*'yi eski Türk tarihi sanıyor (*Câm-ı Cemâyîn*, İst. 1331, s. 5); kezâlik Bursalı Tâhir Bey de bu fikirdedir : "Türk kavmine mensup akvam hakkında yazılan millî tarihlerin en değerlisi, elde bulunan bâzı emârelere nazaran *Oğuz-Nâme* olmak lâzım gelir; bu tarih-i kebîr'in, Hicret'in bin tarihine kadar Âzerbaycan taraflarında mevcut olduğu bâzı vesikalarla tesbit edilmiş ise de, bugün elimizde mevcut değildir" (*Türk Derneği Mecmuası*, nu. 1., s. 12).

mekte[104], hattâ *Câm-ı Cem-âyin* ve *Selçuk-Nâme* gibi eserlerde ondan nakillerde bile bulunulmakta[105] ise de, bütün bu deliller, *Oğuz-Nâme*'nin – öyle zan ve tahmin olunduğu gibi – eski bir tarih değil, belki soylara âit bâzı menkabeleri de içine alan bir *millî destan* mecmuası olduğunu redde yeterli değildir. Bilhassa eski bir *Oğuz-Nâme* nüshasını gören – aslen Selçuklu hânedânına mensup – Ebû Bekr Abdullāh ibn Aybeg'üd-

---

[104] Tarihçi Şükrullāh'ın Fâtih devri vezirlerinden meşhur Mahmud Paşa adına te'lif ettiği – Fâtih'in cülûsuna kadar Osmanlılardan da söz eden – *Behcetü't-Tevârîh* adlı kısa İslâm tarihinde, *Oğuz-Nâme*'nin mevcûdiyeti ve mâhiyeti hakkında şu mühim kayda rastlanır:

چنین است که در تاریخ سنه ۸۵۲ مرحوم سلطان مراد این فقیر را بر رسالت میرزا جهانشاه منظور داشت . چون رسیدیم و خدمت بجای رسانیدم . روزی سقاول آمد که میرزا باشما خلوت صحبت خواهد کرد . باید آمدن سمعاً و طاعةً گفته رسیدیم . در اثنای صحبت میرزا فرمود که سلطان مراد برادر اخروی منست و غیر از برادری خویش منست . سبب خویشی را پرسیده شد . فرمود که مولانا اسماعیل تواریخ خوان را بخوانند وهم تواریخ اوغوز بیارند . مولانا اسماعیل آمد و کتابی آورد بخط مغلی نوشته . ازآن کتاب خبر داد که اوغوز را شش پسر بود ، نام ایشان کوك الب ، ییر الب ، دکز الب ، کون الب ، آی الب ، ییلدیز الب . میرزا فرمود که نسب برادرم سلطان مراد بکوك الب بن اوغوز می رسد و نسب قره یوسف بدکز الب می رسد»

(Nûr-i Osmâniye Kütüphânesi, nu. 3059). Tâhir Bey'in "Hicretin bin tarihine kadar Âzerbaycan taraflarında *Oğuz-Nâme*'nin mevcûdiyetini iddia etmesinin, bu vesikaya dayandığı zannındayım. Uygur harfleri ile yazılmış olan bu *Oğuz-Nâme* nüshası, ya ensâba âit bâzı menkabeleri içine alan bir millî destan mecmuası idi; yâhut, önce, Oğuz Han menkabesiyle başladıktan sonra muahharen Oğuz kollarından birine, veya birkaçına âit tarihî bilgiyi içine alan ve Oğuzlara âit olmak bakımından yine *Oğuz-Nâme* adını taşıyan tarihî bir eserdi. Her milletin ilk devirlerine âit bilgilerin tarihî olmaktan çok menkabevî bir mâhiyette olduğu düşünülürse, o devir adamlarının tarihî hâdiselerle menkabeleri biribirinden ayırmamalarına hayret edilemez. Osmanlılar zamanında, ta Oğuz Han'dan başlayarak Selçukluları içine alan Türk umumî tarihlerine –Oğuzların hepsine âit olduğu için – teşmil tarîkıyle *Oğuz-Nâme* derlerdi; nitekim meşhur Lûtfî Paşa'nın *Oğuz-Nâme*'si işte böyle bir eserdir; hâlbuki asıl *Oğuz-Nâme*, birtakım menkabeler mecmuasıdır. Bu ikisinden ayrı ve *Oğuz-Nâme* adlı diğer tarihî büyük bir eser aramak, *Oğuz-Nâme*'nin hakiki mâhiyetini anlamamaktan doğan bir vâhimedir. Bizim son müverrihlerimiz bu hususta garip bir sûrette aldanıyorlar.

[105] Yazıcı-Oğlu ʿAlî Efendi, *Selçuk-Nâme*'sinde, "Türkler'in nesebleri rivâyeti hakîmleri ve muʿteber nâkılleri rivâyetinden ki Uygur hattıyle *Oğuz-Nâme*'de yazılmış..." (Topkapı Sarayı'ndaki nüsha) ifadesiyle, Uygur hattıyle yazılmış *Oğuz-Nâme*'den bâzı parçalar naklettiğini gösterdiği gibi, H. 886 (M. 1461-62)'da yazılmış olan *Câm-ı Cem-âyîn*'in yazarı da Oğuz-Han ve Gün Han'dan söz ederken, bunların tafsilâtını *Oğuz-Nâme*'ye havâle ediyor (s. 21). Bunun gibi, *Selçuk Nâme-i İbn-i Bîbî* tercemesinde de Alâe'd-Dîn Keykubâd'ın "*Oğuz-Nâme* ve sâir tevârihi iyi bildiği" (s. 217)

Devâdarî'nin bu hususta verdiği mufassal ve sarih izahlar, onun sanıldığı gibi bir tarih olmadığını pek kesin bir sûrette gösteriyor[106]. Bugün *Kitâb-ı Dede Korkut* adı ile elimizde bulunan ünlü eserin, asıl *Oğuz-*

tasrih ediliyor. Bence bütün bu ifâdeler, menkabeler mecmuası olan asıl hakiki *Oğuz-Nâme*'ye değil, yukarıki notta söylediğimiz gibi, ilk devirleri Oğuz menkabesiyle başlayan umumî Oğuz tarihlerine âittir. Bu cins çeşitli Türk-Oğuz tarihlerine *Oğuz-Nâme* dendiği ve bunun bizim son müverrihlerimizin tevehhüm ettikleri tarzda bir tek esere âit bir isim olmadığını göstermek için kesin bir delil daha zikredeceğiz : Cihanşah nezdindeki *Oğuz-Nâme* Osmanlı hükümdârlarını Gün Han evlâtları saydığı hâlde, *Câm-ı Cem-âyîn* yine *Oğuz-Nâme*'ye dayanarak onları Gök Han sülâlesi olarak gösteriyor. Demek oluyor ki, *Oğuz-Nâme* öyle bir tek belli esere değil, bütün Türk-Oğuz tarihlerine verilmekte olan umumî bir isimdir.

[106] Bu Müellifin H. 709 (M. 1309-1310) vak'alarına kadar ihtiva eden *Dürerü't-Ticân* adlı Arapça muhtasar bir umumî tarihi vardır ki başlıca Mısır vuku'âtından ve biraz da onunla alâkalı olan diğer şeylerden sözetmekte olup, yıl yıl tertip edilmiş ve meşhur Melik Nâsır Muhammed b. Kalavun adına yazılmıştır. Müellif, H. 628 (M. 1230-31) vak'alarını yazarken Cengiz Han'a âit uzun bir mukaddime serdediyor ki, işte o mukaddimenin aşağıda naklettiğimiz bir kısmı *Oğuz-Nâme*'den söz eder : "Ben derim ki : Burada bu kavmin ilk def'a huruçlarını ve bidâyetlerini zikredelim; fakat bu husûsâtın bâzısını şer'-i şerîf kabûl edemez. Bu mâlûmât bunların *Ulu Han Ata bitigci* kitaplarından alınan şeylerdir; mezkûr terkibin tefsiri *Büyük Şah Baba* kitabı demektir. Bu öyle bir kitaptır ki, eski Türklerden Mogullar ve Kıpçaklar bununla sevinir ve memnun olurlar; bu kitabın onlar yanında büyük hürmeti vardır. Nasıl ki Oğuz Türklerinin yanında *Oğuz-Nâme* denilen bir kitap vardır ki elden ele dolaştırırlar. Oğuzlar'ın bidâyet-i hâlleri ve ilk pâdişahları hep bu kitapta mezkûrdur. Oğuz diye Türklere denilir ki, büyükleri Oğuz isminde birisi imiş. *Oğuz-Nâme* denilen bu kitapta : دباكوز (Tepegöz) denilen bir şahsın ahvâli de mezkûrdur. Tepegöz denilen bu kimse ilk Türkler'in memleketlerini harap etmiş, büyüklerini tepelemiş bir şahıstır. Onların rivâyetlerine göre çirkin, iğrenç bir adammış; tepesinde bir tek gözü varmış, bunun anası ulu denizin perilerindenmiş; buna kılıç, kargı geçmezmiş; babasının külâhı başını tamâmen örtecek sûrette on koç derisindenmiş. Oğuzların Tepegöz hakkında pek meşhur masalları var; bu masallar bugüne kadar ağızlarda dolaşır durur. Bu masalları Oğuzlar içinde uslu, bilgili kimseler ezberler ve kopuzlarını çalarak söylerler. En sonra bu Tepegöz'ü Türkler arasında yetişmiş i'tibarlı, şöhretli, güçlü "ارس : Uruz" Oğlu Basat öldürmüştür. Bunu öldürmesine sebep ise Oğuzlar içinde yetişip de atıcılıkta kendisini kimse yenemeyen bir kız olmuştur; çünkü bu kız, Tepegöz'ü öldürmek için Basat'ı kışkırtmıştır. Bir de Basat'ın babası sebep olmuştur; çünkü Basat bu kızı yenip aldığı ve babasına müjde vererek getirdiği zaman babası da şöyle demiştir : Ben de sandım ki Tepegöz'ü öldürdünüz. İşte bu sebeplerden dolayı Basat Tepegöz'ü duyunca birçok kurnazlıklar düşünmüş ve ne yapmışsa yapmış, Tepegöz'ü öldürmüş. Basat ile Tepegöz arasında öyle hâller geçiyor ki, bunu akıl alamaz; bunlar Türklerin hurâfâtındandır. Ben bu mukaddimeyi mahsus yazdım ki kitabını okuyanlar Türklerin çok hâllerini bildiğimi anlasınlar."

Nâme'nin tamâmı değilse bile, her hâlde pek mühim ve esas bir cüz'ü olduğu, artık, her türlü şübhenin üstündedir [107].

(Dâmad İbrahim Paşa Kütüphânesi, nu. 913). *Dede Korkut hikâyeleri*'ni dinlediği Tepegöz hakkındaki ifâdesiyle anlaşılan bu Türk yazarının bu hususta ufak bir yanlışı vardır; çünkü Tepegöz hikâyesinde kız mes'elesi yoktur.

M. Cevdet Bey yine bu eserin Mısır'da Hidiv Kütüphanesi'ndeki nüshasından naklen Mısırlı Zekî Paşa'nın *Oğuz-Nâme* hakkında verdiği bilgiyi zikrediyor ki kitabımızın I. kısmı'nın I. bölümündeki 31 numaralı notunda da, ondan naklen bâzı tafsilât vermiştik. Yazarın onu nasıl ve nerede gördüğünü ve nüsha hakkında tafsilâtı içine alan beyânlarını da Cevdet Bey'in makalesinden naklediyoruz : "Diğer Türklerin de kitabı vardır ki ismi *Oğuz-Nâme*'dir. Bu eser, Türklerin en meşhuru Oğuz ismini taşıyan ilk hükümdârları tarihidir. Ben her iki kitabı da biliyorum. Bu vukûfum Türk kavminin tarihini mükemmelen ihâta eylediğimi tasdike ve bu kavme dâir nakleyliyeceğim hikâyâtın pek mevsûk telâkkî edilebileceğini beyâna müsâade eder. Babam Hicret'in 709'uncu senesi Şarkıyye eyâletinin emîri idi. Emâretin merkezi Bilbays'tır. Dostlarımdan Emînü'd-Dîn Hamdî ba'zı ulemâ ile Tatarlara dâir bir mubâhasa neticesinde bana yazma bir eser getirdi ve bunu merhum Emînü'd-Dîn Bayserî'den aldığını ve yegâne eser olduğunu söyledi. Kâğıdı Bağdat'da yapılmıştı ve ipekti. Hattı, meşhur 'Alî İbn Hilâle'l-Bevvâb'ın çıraklarından birine mensup idi. Metni müzehheb nukûşu hâvî idi. Cildi gâyet mu'tenâ ve sarı ipekten mensuc olup altundan bir mahfazası var idi. Dostlarım El-Hamevî, Cemâlü'd-Dîn İbn Zeytun ve Mansûrü'l-Abbâs ile toplanarak bu kitabı tedkik ettik. Berâberce okuyup anlayabildiğimiz şeyleri istinsah ettim. Bâzı yerlerini anlayamadık. Müellifi kendisinin Cibrâil b. Bahtîşû' isminde olduğunu, doktor bulunduğunu ve kitabı esâsen Türkçeden Farsîye terceme edildikten sonra kendisi Hicrî 211'de Farsîden Arabîye naklettiğini yazıyordu. Bu kitap Ebû Müslim Horasânî'nin hizânesinden geliyordu. Zâten Ebû Müslim *Bahtu-Han* neslinden geldiğini ve bu kitabı irsen aldığını iddia ediyordu" (M. Cevdet, *Yeni Mecmua*'nın *Çanakkal'a nusha-i fevkal'âdesi*'ndeki *Oğuz-Nâme - Kitâb-i Dede Korkut*, 5 Mart 1331, c. II., s. 89-91). Bu Cibrâil b. Bahtîşû, 'Abbâsîler devrinde büyük bir şöhret kazanan süryânî bir tabib âilesine mensup olup, babası ve büyük babası gibi Abbâsîlerin hekim-başılığını etmiştir (*Tabakâtü'l-Etıbba*, c. I., s. 127). Cevdet Bey'in kaynak göstermediği için, bu bilgiyi Zekî Paşa'nın hangi eserinden aldığını bilmiyoruz; yalnız *Dürerü't-Tîcan*'ın tek nüshasının İstanbul'da bulunduğunu yine Zekî Paşa söylediği için, Cevdet Bey'in yukarıki parçayı Mısır'daki diğer nüshadan alınmış göstermesi her hâlde yanlış olacaktır (Ahmed Zekî, *Mısır'da Arap edebiyatının ihyâsını te'min edecek vesâit hakkında muhtıra*, Kahire, 1910, s. 13-14). *Dürerü't-Tîcân*'ın mufassalı olan ve I, II, IV, V. ciltleri Ayasofya'da, III, VI, VIII, IX. ciltleri de Topkapı Sarayı'nda bulunan *Kenzü'd-Dürer* ve *Câmiü'l-'İber* lâyıkıyle tedkîk edilecek olursa, eski Türk mitolojisi mes'elesinin daha iyi aydınlanacağı muhakkaktır.

[107] *Kitâb-i Dede Korkut* adı altında bulunan menkabeler mecmuası, Ebû Bekr Abdullâh b. Aybeg'üd-Devâdarî'nin gördüğü *Oğuz-Nâme*'den başka hiçbir şey değildir. Dresden'deki tek nüshadan naklen İstanbul'da basılan nüsha, ayrı ayrı oniki menkabeyi hâvîdir ki bu menkabelerden her birine ayrıca *Oğuz-Nâme* derler. Bu *Dede Korkut*

Başlı başına uzun bir tedkike muhtaç olan *Oğuz destan*'ı ve *Dede Korkut Kitab*'ı hakkında burada kısaca bile bilgi verecek değiliz; yalnız, Yûnus'tan önceki Anadolu hayatının –imkân olduğu kadar– tam ve hakikî bir levhasını göstermek ve tasvir edebilmek için, o devirde bu *Dede Korkut* menkabelerinin halk arasında çok yaygın olduğunu, Oğuz *ozan*'larının o menkabeleri ellerinde *kopuz*'larla terennüm ettiklerini de ilâve etmeliyiz [108]. Türklerin eski destânî devirlerine âit olan

---

kitabını ilk def'a gören Osmanlı müverrihi, Rûhî'dir; *Müneccimbaşı Tarihi*'nde ondan naklen şu rivâyet vardır : "Kadîmü'z-zamanda Türkmen kabâili beyninde Korkut Ata nâm bir ehl-i hâl aziz vardı; birgün buyurdu ki saltanat âkıbet Oğuz-Han'ın vasıyyeti üzre Oğlu Kayı-Han evlâdına nakledip illâ âhirü'z-zaman ber-devam olur." (*Müneccimbaşı tercemesi*, c. III., s. 267). Bu rivâyet hemen aynen *Kitâb-ı Dede Korkut*'dan alınmıştır. Avrupa'da önce Fleischer'in, sonra Von Diez'in dikkatini çekerek kısmen de terceme edilen bu eser hakkında W. Barthold da kısa bâzı mâlûmât vermektedir (bk. *Encyclopédie de l'Islam, Ghuzz* maddesi). Âzerbaycan, Bayburt, Gürcistan sâhasında, yânî "Âzerî lisânı dâiresi" dediğimiz Doğu Oğuz sâhasında yaşayan Türklere âit olduğu içindeki has-isimlerden anlaşılan bu kıymetli menkabeler mecmuası, lisanî ve tarihî uzun bir tedkike muhtaçtır. Ozanların asırlardanberi kopuzlarla söyledikleri bu halk menkabelerinden bâzılarının –meselâ "*Bey Beyrek*" hikâyesinin– diğer nüshaları mevcut olduğu gibi, *Tepegöz* gibi sâir birçoğu da halk arasında hâlâ yaşamaktadır. Âzerbaycan'da, Türkmenler arasında, Sır-Deryâ sâhasında hâlâ bu *Dede Korkut*'un hâtırasına rastlanılıyor; bir menkabeye göre, İslâm dinini anlamak üzre Cezîretü'l-Arab'a gelen ve Hazret-i Ebû Bekir'le görüşerek Müslüman olan bu velî, İnostransef'in zannı gibi tarihî bir şahsiyet olmayıp, tamâmiyle menkanevî bir sîmadır. Radloff'un neşrettiği Uygurca *Oğuz menkabesi*'ndeki Ulug Türk ile Reşîdü'd-Dîn'deki Irkıl Ata ve bu *Dede Korkut*, bize göre, ayni timsâlden ibâret olup ozanların eski Türk cemiyetindeki dinî-bedîî yerini vuzuhla görmektedir. Son söz olarak, *Kitâb-ı Dede Korkut* hikâyeleri tarz ve üslûbunda, yâni öyle bir nevi' mevzun nesir ile yazılmış hikâyelere Oğuzlardan başka Türklerde de rastladığımızı söyleyelim.

[108] Şeyh Süleyman Efendi *Çagatay-Osmanlı Lugatı*'nda *ozan* kelimeleri ve *ozancı* hakkında şu bilgiyi veriyor : "*Ozan;* mânî tarzında vezinsiz bir nağme ve terânedir ki Kara Han ve Oğuz Han hikâye ve destanında söylerler. - *Ozancı :* Davul ve def çalarak *ozan* yâni mânî ve şarkı okuyan adam". Peşte Akademisi'ndeki *Çagatay-Farsî* lugatinin îzahı da bu tarzdadır : « يكطور خواننده كى باشد درميان اتراك ، در نقل اوغوز خان و قراخان كويند . » Meşhur Pavet de Courteille, *Dictionnaire Turk-Oriental* (Paris, 1870)'inde bunu nasılsa yanlış anlayarak, "Bunun îcâdı Oğuz Han ve Kara Han'a isnad edilir" diyor ki, yanlıştır. Vambéry'nin *Çağatay Lugati*'nde bulunmayan bu kelime, lisânî mâhiyeti bakımından Yakutlarda *şaman* mânasına gelen *oyun*'la ayni şey gibi görünüyor; bununla berâber, her ne olursa olsun, Süleyman Efendi'nin verdiği izahlar, ozanların, bilhassa Oğuzlar'ın destanını terennüm etmekle tanınmış olduklarını ve o destanın "*mânî* tarzında vezinsiz bir nağme ve terâne" olduğunu gösteriyor ki hakikaten *Dede Korkut* hikâyeleri de böyledir.

bu müşterek mahsûller, Anadolu'da *alplık* hislerinin hüküm sürdüğü o zamanlarda, tabiî, hârikalara bayılan, ibtidâî ruhlu insanları fevkal'âde alâkadar ve mütehassis ediyordu. Yüzyıllardanberi süregelen o eski *theme*'ler değişmemekle berâber, zaman ve yer bakımından menkabelerde vücûde gelen bâzı zarûrî yenilikler, daha çok tecessüsü dâ'vet etmekte ve zâten pek eskidenberi onun zevkini almış olan halk üzerinde daha iyi bir te'sir yapmakta idi. O devre âit bütün o halk eserleri, yâhut dinî-ahlâkî mev'ıza ve hikâyeler, *Battāl Gāzî* gibi kahramanlık menkabeleri, *Dede Korkut hikâyeleri* yanında çok sönük ve te'sirsiz kalıyordu. Bir cümle ile hulâsa etmek istersek, *alplar devri* Anadolu'sunun bütün zevk ve ahlâk husûsiyetlerini en göze çarpar bir şekilde bu eserde görmek mümkün olduğunu söyleyebiliriz. *Oğuz-Nâme* adı ile anılan bu hikâyelerden bâzıları, meselâ içlerinde en çok dikkati çeken –ve çeşitli Avrupa âlimleri tarafından da Yunan esâtirindeki *siklop* (*Cyclops*)'larla büyük bir bağlantısı görülen – o meşhur *Tepegöz menkabesi*, hâlâ Anadolu'nun bâzı köylerinde yaşamaktadır.

43. Netice:

Yûnus Emre'den önceki Anadolu'nun mânevî ve edebî hayatını umûmî, lâkin açık hatlarla göstererek onun nasıl bir muhitte yetiştiğini anlatmak için verdiğimiz bu uzun hulâsadan sonra, mes'eleyi okuyucularımıza daha kısa ve terkibî bir sûrette açıklayabiliriz. Yukarıdanberi verilen bilgiden anlaşılıyor ki, Anadolu Türklerinde başlıca dinî hislerle kahramanlık hisleri galeyan hâlinde idi. Ekseriyetle tasavvufî şekiller altında da tecellî eden bu dīnî hisler, Anadolu Türklerini tekkelerde, yâhut mescidlerde kapayarak sosyal bünyeyi felce uğratacak bir mâhiyette olamazdı; çünkü birçok kere Haçlılar istilâsını gören ve o tehlikeyi dâimâ gözönünde bulunduran Türkler, Anadolu'daki coğrafî vaz'ıyetlerinin kendilerinden beklediği cengâverlik vasıflarını, pek eskidenberi hâiz idiler. Cenk, esâsen bir dīnî emr olduğu için, Ortaçağ'da dīn muharebeleri yapan başka milletlerde olduğu gibi, Türklerde de, dīnî hisler ile kahramanlık hisleri biribiriyle mükemmelen kaynaşıyor ve hattâ biribirini tamamlıyordu. Bu *alplar devri*'nde yetişen mutasavvıfların menkabeleri biraz araştırılırsa, bu cihet pek iyi anlaşılır : Tahta kılıçlarla kâfirlere karşı harbeden, maiyyetindeki bir avuç mürîd ile yüzbinlerce kişilik düşman ordularını ezen, kal'aları alan, küfr diyârında kılıç

kuvvetiyle İslâmiyeti yayan bu mücâhid Türk mutasavvıfları ile[109], tekkelerde sâkin ve donmuş bir hayat geçiren Arap ve Acem mutasavvıfları arasında büyük bir ayrılık vardır. *Alplar devri*'nin erenleri, Âşık Paşa'nın çok doğru bir ta'biriyle, *alperenler*'di.

Şu kısa açıklamalardan sonra, bu devirdeki Anadolu edebiyatını teşkil edecek bediî unsurlar kendi kendine anlaşılıyor; çünkü, bu dînî - kahramânâne hayatın ihtiyaçlarını giderecek eserler de, tabiî, bu birbiriyle kaynaşmış iki nevi' hissiyyâtın, yâni dînî hislerle kahramanlık hislerinin terekkübünden husûle gelecekti. Hakikaten de öyle oldu : Bu devir mahsûlleri, millî bir mâhiyet almış dînî kahramanların, yâhut İslâmî bir şekle girmiş millî kahramanların menkabelerinden, dinî âdâba âit didakdik propaganda eserlerinden, biraz da tasavvufî şiirlerden mürekkeptir. Sınır, yavaş yavaş batıya doğru ilerleyerek Doğu sâhaları emîn bir hâl aldıktan ve savaş meydanı mâhiyetinden kurtulduktan sonra, o alanlarda Acem edebiyatını taklid ve terceme ile uğraşan âlimler, tekkelerinde derin bir sûfiyâne vecd içinde yaşayan sâkin mutasavvıflar yetişmeğe başladı; lâkin sınırlarda yine *alp-erenler*, yâni cihadla uğraşan dervişler yetişiyordu. O kadar ki, siyâsî merkeziyetin bozulması, Anadolu'nun derin bir anarşi içinde kalması ve bu karışıklıklar arasında tasavvuf perdesi altında birtakım bâtınî ayaklanmalarının meydana çıkması bile onu engelleyemedi; Osmanlıların ilk kuruluş devirlerinde tahtadan kılıçlarıyle kal'alar fetheden, ordulara rehberlik eyleyen *alp-erenler*'in menkabevî hâtırası tarihlerimizde tesbit edilmiştir[110].

---

[109] Bektâşî an'anesini teşkil eden –pek çeşitli kaynaklardan gelme– birçok menkabeler bu hususiyeti pek açık gösteriyor : Meselâ, Sarı Saltık öyle herhangi bir derviş değil, tahta kılıciyle ülkeler fetheden bir kahraman, bir din yayıcısıdır.

[110] Meselâ meşhur Geyikli Baba, Bursa'yı kuşatan ordunun önünde bir gazâle binmiş ve eline altmış okkalık bir kılıç almış olduğu hâlde harbetmişti; bunun gibi, Abdal Murad dört arşın uzunluğunda tahta kılıciyle birçok kahramanlıklar göstermişti. Hammer, Geyikli Baba'yı Osmanlıların Saint Georges'ı, veya Batı edebiyatlarında birçok kahramanlık şiirlerine mevzu' olan Hiddetli Roland'ı addediyor ki, pek iyi bir benzetiştir. Kānûnî Süleyman onun kılıcının üçte-birini kesip, Hazîne-i humâyûn'a koydurmak sûretiyle bir saygı eseri göstermiştir (Bunlar hakkında tafsilât için *Hammer*'in ilk cildine, *Şakâyık Tercemesi*'ne, *Tâcü't-Tevârîh*'e *Âşık Paşazâde Tarihi*'ne, *Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân'a*, *Âlî*'ye, *Neşrî*'ye Lâmi'î'nin *Münâzara-i Bahâr-ü Şitâ*'sına ve Bursa'ya âit yazılan husûsî tarihlere bakınız).

XIII. asır esnâsında, eski dinî-millî kahramanlık menkabeleri yanında, dünyanın fânîliğinden, Vahdet-i Vücud felsefesinden söz eden birtakım tasavvufî şiirler de çoğalmağa başlamıştı. Bunları yazan mutasavvıf şâirler, ekseriyetle, akîdelerini halk arasında yaymak gāyesini gözettiklerinden, halka yabancı olan bu felsefî unsuru onun zevkıne uygun bir şekle sokmaya çalışıyorlar ve bunun için o fikirleri lisan, edâ, şekil ve vezin bakımından, millî bir kisveye sokmağa gayret ediyorlardı. Arûz vezni, yâni Acem te'siri henüz derinleşemediği gibi, halk kitlesi arasına da giremediğinden bu iş nisbeten kolaydı; sonra, o eski devir şâirlerinin önünde Ahmed Yesevî ve takipçilerinin *Hikmet*'leri gibi birtakım örnekler de vardı; bu yüzden Acem harsına mağlûp medrese dânişmendleri klâsik Acem eserlerini terceme ile meşgûl olurlarken, halkın zevkıne daha yakın birtakım mutasavvıfların kendi akîdelerini millî bir şekil altında halka sürmek istemeleri çok tabiî idi. Meselâ, Şeyyad Hamza gibi birtakımları bu işe teşebbüs ettiler. Muvaffakıyyet için lâzım gelen muhit ve yaratılacak yeni san'at tarzının unsurları hemen kâmilen hazır olmakla berâber, onları biribiriyle kaynaştıracak dehâ mefkudtu. İşte, Yûnus Emre, bu yabancı felsefî unsuru Türk zevkının husûsî dehâsına göre millî unsurla birleştirdi ve zevk bakımından Acem tasavvufî eserlerinden tamâmıyle ayrı bir mâhiyette, halkın zevkine uygun bir Türk tasavvuf edebiyatı vücûde geldi. Milletin sînesinde yüzyıllarca kuvvetle yaşayan ve kökünü de ondan alan bu şahsî edebiyatın doğmasında Yûnus'un rolü, muhitin ihtiyâcını millî bir san'atkâr dehâsiyle anlayarak asırların hazırladığı birtakım çeşitli unsurları en büyük bir başarıyla te'lif ve terkip etmekte ve böylece, uzun asırlar arasında millî zevkı temsil eyleyebilmektedir.

VIII. Bölüm

YÛNUS EMRE'NİN HAYATI

44. Bektâşî An'anesi:

Anadolu'da yetişen ilk büyük mutasavvıfların hemen hepsini Hacı Bektaş Velî mürîd ve mu'tekıdi şeklinde tanıtmak isteyen Bektâşî an'anesinde, Yûnus Emre hakkında yeter derecede tafsilâta rastlanır; bu yüzden, Yûnus'un hayatı hakkında tarihî bilgi vermeden önce, Bektâşî an'anesinin ona verdiği sîmâyı aynen göstermek faydasız değildir. Bektâşî an'anesi XV. yüzyılda –âdeta biraz zorâkî bir sûrette– teşekkül ederek, yine o zaman tesbit edildiği için tarihî hakikatle ekseriyâ büyük bir tezad gösterirse de, ciddî ve kuvvetli bir tarihî tenkide mâruz bıraktıktan sonra ondan da bâzı tarihî neticeler çıkarılması dâima mümkündür.

İşte bu Bektâşî an'anesine göre, Hacı Bektaş Velî, Rûm diyârına geldiği sırada, orada Seyyid Mahmud Hayrânî, Celâle'd-Dîn Rûmî, Hacı İbrâhim Sultan[1] gibi birtakım büyük mutasavvıflar arasında, Emre adlı "kuvvetli velâyet sâhibi" bir şeyh var idi[2]. Hacı Bektaş'ın

---

[1] Bektâşî an'anesinin mâhiyeti, teşekkül zamanı ve tesbiti hakkında yukarıda epeyice bilgi vermiştik (s. 93-95). Bektâşîler Seyyid Mahmud Hayrânî, Hacı İbrâhim Sultan, Mevlânâ gibi XIII. asırda Anadolu'da şöhret kazanmış tarihî şahsiyetleri de kendi menkabelerine karıştırmak sûretiyle ona daha fazla bir kıymet vermek istemişlerdir. *Velâyet-Nâme*'lerde buna dâir birçok menkabeler olduğu gibi, Muhyid'-Dîn'in, H. 880 (M. 1475-76)'de yazdığı *Hızır-Nâme* adlı uzun bir manzum eserinde de bu alâkalardan söz edilmektedir. Seyyid Mahmud Hayrânî'nin H. 655 (M. 1257-58)'de ve Hacı İbrâhim Sultan'ın da H. 665 (M. 1266-67)'de tanzim edilen vakfiyeleri bu gün mevcut ve yürürlükte olduğu için, bu şahsiyetlerin tarihî mâhiyetleri ve zamanları pek iyi bilinmektedir. Yalnız şurası bilhassa dikkate değer ki, Bektaş Velî ile alâkası zikredilen mutasavvıflardan tarihî bir varlığa mâlik olanlar, ya XIII. yüzyılda, yâhut XIV. asrın ilk senelerinde yaşamış adamlardır.

[2] Bu *emre* kelimesi hakkında şimdiye kadar yapılan lisan tedkikleri ne yazık ki, o kadar kesin bir neticeye varamamıştır; yalnız, bu hususta ileri sürülen çeşitli fikirleri açıklayarak kendimizin hangisine tarafdâr olduğumuzu gösterelim. Hammer, ünlü *Eşâr-ı Osmaniye Tarihi*'nde bu kelimeyi *imre* tarzında okuyarak Macarca'da *âşık* mânasına gelen ayni kelime ile birleştirmek istemiştir ki, onu Almanca *emmerich* ile terceme etmesi de bunu gösterir. Necib Âsım Bey, Türkçede *amrak*, *emre*, Macarca'da *imre* şeklinde kullanılan bu kelimenin *âşık* demek olduğunu söylüyor; Riza Tevfik Bey

da'veti üzerine, bütün Rûm-erenleri onun yanına geldikleri hâlde, bu şeyh, her nedense, da'vete icâbet etmedi. Diğer Rûm-erenleri onun gelmek istemediğini Hacı Bektaş Velî'ye haber verdiler; o da, daha önce

de : "İmre şübhesiz *âşık* yâni *şâir* demektir; başka mânalar gelişi-güzel yakıştırılmış şeylerdir ki kolayca reddolunabilir." (*Büyük Duygu*, nu. 10-13, s. 178) diyerek, tamâmiyle Hammer'in fikrini kabûl ediyor; lâkin Karl Foy'un pek haklı olarak i'tiraz ettiği gibi, bu, hiçbir delile dayanmayan çok hâyâlî bir te'vildir (*Die altesten Osmanischen transcription - texte in gothischen lettern*, *MSOS*, 1905, c. V., s. 237). Esâsen Foy'un da pek doğru olarak yazdığı gibi, eski harekeli metinlerin hepsinde *emre* veya *emrem* şekillerine rastlandığı hâlde, *imre* tarzında okunuşuna daha hiç rast gelinmemiştir. Dr. J. Mordtmann da bu fikirde olup, bu hususta şu dikkate değer bilgiyi veriyor : "*Emre* kelimesinin tam sarih mânası mâlûm değildir. Bendeki *Biyanki lûgati*'nin eski sâhibi, kelimenin yanma eski Türkçede *birâder* mânasına geldiğini kaydetmişse de, misal zikretmemiştir; lâkin ben misâl de gösterebilirim : Gāzî Evrenos Bey'e verilen ve Diez tarafından neşredilen fermanın mukaddimesinde *kardeş* mânasında zikredilmiş bulunuyor" (yukarıda adı geçen *eser*, aynı cilt, s. 168). J. Mordtmann, ayni yerde bu fermanın çeşitli nüshalarında bu kelimenin değişik şekillerde – meselâ *emrem*, *emirem*, *emir*, *emre* şekillerinde – yazıldığını da söylemektedir. Gerçekten, bu fermanın *Ferîdûn Bey Münşeâtı*'ndaki nüshasında bu kelime *emre* şeklinde (*Münşeât-ı, Ferîdûn Bey* c. I., s. 87); husûsî kütüphânemizde mevcut olup Hicrî XI. asırda istinsah edildiği anlaşılan yazma bir nüshada *emîr* şeklinde, Berlin Kütüphâne-i Kıralîsi'ndeki F. Kräelitz tarafından neşredilen beratta ise *emrem* şeklindedir (*Tarih-i Osmânî Encümeni Mecmuası*, nu. 28, s. 246). F. Kräelitz haşiyesinde bu kelimeyi *emirem*'den galat olarak göstermekte ise de, bu da pek indî bir te'vildir. Bizim eski yazarların bu husustaki fikirlerine murâcaat edersek görürüz ki, *Mir'atü'l-Kâinât* müellifi, *emre* kelimesinin *büyük birâder* mânasına geldiğini söyliyerek, J. Mordtmann'ın fikrini kuvvetlendirmektedir; bence, Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı'nın bu husustaki fikri, belki en çok hakikate yakındır : "*Emre* zâhir budur ki Türkî'de elkāb-ı medihdendir. Etrâk arasında Atabeg ve Rûmiyân meyânında *lala* ve emsâli gibi" (*Şerh-i Rumûzât-i Yûnus Emre*, husûsî kütüphânemizdeki nüshadan). *Emre* kelimesinin bu tarz izahı, Evrenos (Evren-uz) Bey Berâtı'ndaki *emrem* kelimesinin *atabeg-i devlet* yerinde kullanıldığını ve kelimenin esâsen *büyük kardeş* mânasına geldiğini oldukça açık bir sûrette gösteriyor. Türk şeyhlerine *ata*, *baba* gibi ünvanlarla berâber, bilhassa o asırlarda *kardeş* mânasına *ahî* denildiğini de biliyoruz; *emre*, *emrem* kelimesi de, pek muhtemeldir ki, *ah*, *ahî* lakablarının Türkçeleşmiş birer karşılığı olsun. Şimdiye kadar bütün araştırmalarımıza rağmen, ne o devirlere âit *Kitâbü'l-İdrâk Li-lisâni'l-Etrâk*, *Tercemân-i Türkî ve Arabî*, *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye Fi'l-Lugati't-Türkiyye* gibi başlıca lisânî kaynaklarda, ne de *Dîvân-i Lugâti't-Türk*'de bu mes'eleyi daha fazla aydınlatmağa yarayacak bir şeye rastladık. XIII. ve XIV. yüzyıllara âit olarak bugün elimizde bulunan Anadolu eserleri uzun ve dikkatli bir lisânî tahlille karşı karşıya bırakılır, yâhut o devirlere âit yeni ve kıymetli vesikalar meydana çıkarılırsa, belki, diğer birçok mes'eleler gibi, bu küçük lisan mes'elesi de daha kesinlikle çözülebilir. Bugünkü bilgimize göre, ileri sürdüğümüz fikirler en fazla müdâfaası mümkün olanıdır.

Karaca Ahmed ile[3] berâber yanına gelmiş olan Sarı İsmâ'îl[4] ismindeki dervişini gönderip Emre'yi yanına çağırttı ve gelmemesindeki hikmeti sordu. Emre, perde arkasından çıkan bir elin kendisine *nasib* verdiğini, hâzır bulunduğu o erenler bezminde Hacı Bektaş adlı kimse hiç görmediğini söyledi. Hacı Bektaş Veli, o elin bir işâreti olup olmadığını sorunca, ayasında yeşil bir ben gördüğünü söyledi; o vakit Hacı Bektaş elini uzattı; ayasındaki yeşil beni hayretle gören Emre, kendisine evvelce el veren mürşîd karşısında bulunduğunu anlayınca, tamam üç kerre hayretle "Taptuk Padişahım!" dedi[5] ve ismi işte o zamandan başlayarak Taptuk Emre oldu[6].

[3] Karaca Ahmed, *Bektâşî Velâyetnâmeleri*'ne ve *Hızır-Nâme*'ye göre Hacı Bektaş Velî'den feyz alan büyük Rûm-erenleri'ndendir. *Şakâyık*, Orhan devri ricâli arasında bundan da söz etmektedir. Oradaki bilgiye göre, babası Acem diyârı mülûkünden imiş; kendisi cezbe galebesi ile Rûm diyârına gelmiş, Akhisar civârında sâkin olmuş ve orada vefât ederek mezarı halk arasında hastalara şifâ vermekle ün kazanmıştır (*Şakayık* tercemesi, c. I., s. 33). 'Âlî de, Bektâşî an'anesinden naklen, onun ehemmiyetini anlatıyor : "Ol tarihte Rûm-erenleri'nin kutb-ı nâm-dârı Karaca Ahmed Sultan idi; Sivrihisar'da sâkin Seyyid Nure'd-Dîn nâm 'umde-i vâsılîn terbiyesiyle seccâde-nişîn olmuştu, asrında elliyedi bin mürid-i hidâyet-nüvîd, Karaca Ahmed Sultan'ın taht-ı hükmünde bedîd idi." (*Künhü'l-Ahbâr*, c. V., s. 55). 'Âlî'nin bu ilk devir şeyhleri hakkında verdiği bilginin doğruluğu hakkında haklı bir şübheye düşen Gibb, eğer bunların *Bektâşî Velâyetnâmeleri*'nden alındığını bilse, tabiî hiç inanmıyacaktı.

[4] Sarı İsmā'īl, Bektâşî an'anesinde pek meşhur bir kimse olup, Hacı Bektaş'ın başlıca halîfelerindendir. *Velâyetnâmeler*'de ona âit birçok menkabelere rastlanırsa da, tarihî varlığı hakkında ne yazık ki hiçbir bilgimiz yoktur; ancak, Bektâşî an'anesinin nasıl mevcut menkabeleri biribiriyle kaynaştırarak teşekkül ettiğini düşünürsek, XIII. yüzyılda veya XIV. asrın ilk senelerinde Batı-Anadolu'da bu isimde bir derviş yetişmiş olması imkânını teslim edebiliriz.

[5] Bu devirler için en mühim lisânî kaynak olan *El-İdrâk*, *Tuhfetü'z-Zekiyye*, *Tercemân-i Türkî ve 'Arabî* gibi lugatlerin bu husussta verdiği açıklamalar şundan ibârettir : *Tapmak:* Bulmak. – *Tapışmak:* Buluşmak; görüşmek. – *Tapşırmak:* Buluşturmak, görüştürmek. – *Tapu, tabu:* Hizmet; ibâdet, 'ubûdiyyet. – *Tapu eylemek:* Hizmet eylemek. – *Tapuci, tabuci:* Hizmetci" mânalarına gelir. Bugün, "*İbâdet etmek, perestiş etmek*" mânalarına da kullandığımız bu kelimenin muhtelif zamanlarda aldığı mânaların tedricî safhaları pek sarîh olarak görünüyor : Önce, sırf "arayıp bulmak" yerinde kullanılan bu kelime, yavaş yavaş "Ma'bud'u arayıp bulmak, ona erişmek, ona perestiş ve ibâdet etmek" mefhumlarını da ifâdeye başlamıştır. Bursalı Tâhir Bey, Erzurum havâlisinde "Tapdak" kelimesinin, "Düz, ârızasız" mânasında kullanıldığını bildiriyor (*Osmanlı Müellifleri*, s. 194). "Tapduk" un o zamanki mânasını yukarıki izahlar yeter derecede vuzuhla gösteriyor.

[6] *Velâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî*, varak 30 (Husûsî kütüphanemizde mevcud nüshadan). Önce Firdevsî tarafından mensur olarak yazılıp, daha sonra Nihânî mahlâslı

O civar karyelerinden birinde Yûnus isminde rençberlikle geçinir çok fakir bir adam vardı. Bir sene kıtlık oldu; Yûnus'un fakirliği büsbütün arttı. Nihâyet, birçok kerâmet ve inâyetlerini duyduğu Hacı Bektaş Velî'ye gelip yardım istemek fikrine düştü. Sığırının üstüne bir miktar alıç koyup dergâha geldi; pîr'in ayağına yüz sürerek hediyesini verdi ve kendisine bir mikdar buğday istedi. Hacı Bektaş Velî, ona lûtf ile muâmele ederek, birkaç gün dergâhta misâfir etti. Yûnus geri dönmek için acele ediyordu. Dervişler, pîr'e, Yûnus'un acelesini anlattılar; o da "Buğday mı ister, yoksa erenler himmeti mi?" diye haber gönderdi. Gāfil Yûnus buğday istedi. Bunu duyan Hacı Bektâş tekrar haber gönderdi : "İsterse, o alıcın her dânesine nefs edeyim" dedi. Yûnus buğdayda ısrar ediyordu. Hacı Bektaş üçüncü def'a yine haber gönderdi : "İsterse, her çekirdek sayısınca himmet edeyim" dedi. Yûnus tekrar buğdayda ısrar edince, artık emretti, buğdayı verdiler, Yûnus da dergâhtan çekilip gitti, lâkin, biraz yürüdükten sonra, işlediği hatânın büyüklüğünü anladı; çok pişmân oldu; derhâl geri dönerek kusûrunu i'tiraf etti. O vakit, Hacı Bektaş, onun kilidini Tapduk Emre'ye verdiğini, bu yüzden, isterse ona gitmesini söyledi. Yûnus bu cevâbı alır almaz derhâl Tapduk dergâhına koşarak başına geleni anlattı; o da, Yûnus'u dergâhının odunculuğuna ta'yin etti. Fedakâr derviş, tamam kırk yıl bu hizmette bulunduğu hâlde eğri ve yaş odun getirdiği hiç görülmemişti. Böyle uzun senelerden sonra, birgün, bir erenler meclisi kuruldu; orada şeyhi ile berâber oduncu Yûnus hazır olduğu gibi, Yûnus-ı gûyende adlı pek tanınmış bir ilâhîci de vardı. Mecliste Tapduk Emre'ye vecd-u hâl geldi; "Şevkımiz var, haydi, sen de biraz terennüm et!" diye Yûnus-ı gûyende'ye hitâb etti; lâkin bunu birkaç def'a söylediği hâlde, ondan hiçbir ses çıkmadı. Nihâyet, oduncu Yûnus'a dönerek : "Haydi" dedi; "artık zamanı geldi; kilidin açıldı; Hacı Bektaş Velî sözü yerine geldi; durma söyle!". Bunun üzerine Yûnus'un hicâbı ref' olarak kilidi açıldı; derhâl beliğ ve ârifâne nutuklar, ilâhîler söylemeye başladı [7].

---

acemi bir şâirin Hacı Bektaş neslinden Feyzu'llāh Efendi teşvîkıyle yazdığı tahminen altı bin beyitten mürekkep manzum *Velâyetnâme* nüshasında, «در بیان آمدن حاجی بکتاش روم باجازت خواجه احمد یسوی» başlıklı fasılda da bundan bahis vardır. Nitekim müverrih 'Âlî de, *Velâyetnâme*'den naklen, bu menkabeyi tarihinde zikretmektedir (*Künhü'l-Ahbâr*, c. V., s. 56).

[7] Nihânî'nin manzum *Velâyetnâme*'sinden «در بیان فرستادن حاجی بکتاش ولی یونس امره را بطپدق امره» başlıklı kısmından naklen. Tarihçi 'Âlî de, "Yûnus Emre hiz-

45. Hayatı:

Menkabeyi bir tarafa bırakarak Yûnus'un hayatını ve şahsiyetini sırf tarihî ve müsbet bakımdan tedkik edecek olursak – kısmen yok edilmesi imkânsız – birtakım büyük müşkiller ile karşılaşacağız; çünkü ilk tarihî kaynakların ona dâir verdikleri bilgi çok eksik ve hattâ biribirini yalanlayıcı mâhiyette olduğu gibi, hattâ biraz da menkabelerle karışmıştır. Hakikaten Yûnus'un eserlerinde kendi hayatına dâir pek az birtakım mühim îmâ ve ifşâlar mevcut ise de, *Dîvân* hakkında gelecek bölümde vereceğimiz bilgiden pek iyi anlaşılacağı gibi, bunları da büyük bir ihtiyatla kullanmak icabediyor. Bütün bu az ve biribirini tutmayan şeyler karşısında, Yûnus'un hayatı hakkında vereceğimiz bilginin tamâmıyle müsbet sayılamıyacağını daha önceden i'tiraf mecbûriyetindeyiz.

Yûnus Emre, yâhut şiirlerinde ekseriyâ kullandığı gibi Kul Yûnus, Âşık Yûnus, veya Yûnus Emrem [8], XIII. yüzyılın son yarısı ile, XIV. yüzyılın başlarında yaşamış basit bir derviştir. Bâzı hâl-tercemesi kitapları ölüm tarihini *Gülşen-i tevhid* (گلشنِ توحید) terkibinin ifâde ettiği gibi H. 843 (M. 1439-40)'e kadar çıkarıyorlarsa da, gerek bu iddia

met-i âlîlerinde iken terbiyetini Tapduk Emre'ye bunlar buyurmuşlardır" cümlesiyle *Velâyetnâme*'nin bu rivâyetini kısaca kaydediyor (s. 57). Mensur *Velâyetnâme*'de bu hususta bâzı ufak-tefek tafsilât daha vardır ki, nazım şekline geçirilirken ihmâl olunmuştur. O bilgiye göre, Yûnus, Sivrihisar'ın şimâlinde Sarı-göl denen bir yerde çift sürüp ekin ekmekle meşgûl imiş, ve Tapduk Emre'nin hizmetine geldikten sonra, tamam kırk yıl dergâha arkasıyle odun taşımış (*Velâyetnâme*, varak 68).

[8] Yûnus'un manzûmelerinde daha bunlardan başka *Miskin Yunus*, *Derviş Yûnus*, *Koca Yûnus*, veyâ sâdece Yûnus mahlâslarına da rastlanır ki, bunun benzerine, yâni bir şâirin kendi mahlâsını birçok şekillerde yazmasına Ahmed Yesevî'de de rast gelmiştik. Yûnus Emre'nin Âşık Yunus adlı bir de halîfesi olduğu hakkındaki rivâyetlere tarihî bir mâhiyet verilemez; basılı *Dîvân*'ın başında tesâdüf olunan bu kaydın nereden çıktığını, aşağıda Yûnus'un medfen ve makamlarından söz ederken söyleyeceğiz. Rus Müsteşrıkı Melioransky'nin, Yûnus Emre müridi olarak bir de Âşık Yunus'tan bahsetmesi, *Dîvan*'ındaki o kaydı tedkik ve tenkid etmeksizin kabûlünden ileri geliyor (P. Melioransky, *Türk lisânında "Çelebî, Çeleb, Çalab" kelimelerinin mâna ve menşe'leri mes'elesine dâir risâle*, Petersburg, 1903, Rusca). *Emre*'m kelimesinin sonundaki *mim* (م), *Paşa*'m, *Hacı*'m gibi kelimelerin sonunda da rastlanan mülkiyet zamiri olup, kelimenin aslından değildir. Gerçekten, o devir mutasavvıflarının isimlerine böyle ilâveler yapıldığını muhtelif misâller ile biliyoruz : Âşık Paşa-zâde, *Âşık Paşam* ile, Koçum Seydî'den bahsettiği gibi (s. 199). Hacı Bektaş Velî halîfelerinden olup, birçok menâkıbi mazbut ve hattâ basılmış olan *Hacım Sultan* da meşhurdur.

gerek *Şakāyık* sâhibinin onu Yıldırım Bayezit devri şeyhleri sırasında göstermesi hiç de doğru değildir [9]; Melioransky gibi bâzı yeni âlimlerin bu gibi fikirlere dayanmaları, bugün elimizde mevcut olan yetersiz vesikalarla bile pek kolay reddolunabilir [10]. Bir def'a, Bektaşî an'anesi bu hususta çok kuvvetli bir delildir : Eğer Yûnus Emre, öyle iddia olunduğu gibi 843'de ölmüş, yâhut Yıldırım Bâyezid'in ilk senelerine yetişmiş olsaydı, hemen bütün XIII. yüzyılın son yarısına ve XIV. yüzyılın ilk senelerine âit mutasavvıfları içine alan Bektâşî an'anesi, onu kendisine mal edemezdi; her hâlde XIV. yüzyılın son, yâhut XV.

---

[9] *Şakâyık-ı Nu'mâniyye, İbn Hallikân hâşiyesi'nde* basılmış olan dördüncü tabaka ricâli sırasında, s. 119. - *Şakâyık* terceme ve zeyli (c. I., s. 78).

[10] Şarkiyatçı Gibb, Yûnus'un *Dîvân*'ında mevcud olup, önce Veled Çelebî'nin dikkatini çeken "*Tarih dahi yediyüz yedi idi * Yunus canı bu yolda kodı idi*" beytine dayanarak, onu yedinci asrın son ve sekizincinin ilk senelerinde yaşamış bir mutasavvıf saymaktadır (*A History of Ottoman Poetry*, c. I.). Bursalı Tâhir Bey'le Necib Âsım Bey de bu fikri kabûl ediyorlar (Tâhir Bey, *Aydın vilâyetine mensup ricâlin terâcim-i ahvâli*, Yûnus faslında; *Osmanlı Müellifleri*, c. I., s. 193. - Necib Âsım Bey, *Millî Arûz*, İst., 1329, s. 7). Gibb ile Karl Foy ve J. Mordtmann'ın, Yûnus hakkındaki tedkiklerine vâkıf olan ve ayrıca *Şakâyık*'la *Kâmusü'l-A'lâm*'a da baş vuran Melioransky, Yûnus hakkında *Şakâyık*'ın verdiği bilgiyi müdâfaa ve Gibb'i reddetmek için şu fikri yürütüyor : "Bay Gibb, bu beyitlere bakarak Taşköprüzâde'nin gösterdiği tarihin yanlışlığına ve Yûnus Emre'nin mezkûr tarihten yüz sene daha evvel yaşadığına hükmediyor; lâkin bize, böyle bir istidlâl esassız gibi görünüyor. Mes'ele şurada ki, bu beyitlerden biraz evvel doğruluğu medh eden beyitler bulunuyor; binâenaleyh bize göre, bu beytin ifâde ettiği şey, Yûnus Emre'nin Taşköprü-zâde tarafından *Sâhib-i irşâd* tesmiye olunan *Tapduk Emre* mürîdleri 'idâdına dâhil olmasından ibârettir demekte tamâmıyle haklıyız. Bu tarîke sülûk ettiği zaman Yûnus'un yaşı nekadar olabilirdi? Buna doğrudan doğruya cevap veremem; lâkin Orta-Asya sûfîlerinin tarîkate pek genç yaşlarında sülûk etmeleri dikkate değer. Meselâ Gibb'in de kaydettiği vechile, Yunus Emre ile aralarında bâzı müşterek noktalar bulunan meşhur Hoca Ahmed Yesevî, Şeyh Arslan Baba'nın hizmetine yedi yaşında sülûk ettiğini birkaç kerre söylüyor. İşte bu sûretle, bizim elimizde Yûnus Emre'nin yediyüz yedide tarîkate girdiği zaman çocuk olduğuna hükmetmek için bâzı esaslar bulunuyor. Bu hâlde, şüphesiz, Sultan Bâyezid'in saltanatının başlarına kadar yaşayabilirdi. Bu 707 tarihinin sâdece Yûnus Emre'nin tarih-i vilâdetinden ibâret olduğunu bilâhire öğrensek, biz şahsen, zerrece mütahayyir olmıyacağız." (Melioransky, *aynı eser*). Hammer'in bu hususta verdiği bilgi çok karışık ve yanlıştır : Kitabının bir yerinde, onu, kaynak göstermeksizin Süleymân-ı Muhteşem (M. 1520-1566) zamanı şâirlerinden olarak yazdığı gibi, diğer bir yerinde XVII. asır şâirlerinden olarak göstermiş, bunun gibi, isimler fihristinde bu iki Yûnus Emre'nin ayni şahıs olduğunu yazmakla berâber, zamanı hakkında hiçbir şey söylememiştir. Flügel de, onu Hicrî X. asır şâirlerinden saymıştır (J. Mordtmann, *ayni makale*).

yüzyılın ilk senelerinde zabt ve tesbit edilen Bektâşî an'anesine bu sûretle girebilmek için, Yûnus'un daha önceki zamana âit bulunması ve tarihî mâhiyetinin o sırada az-çok unutulmuş olması îcabederdi [11]. İkincisi, bu ilk devirlerdeki şeyh ve âlimler hakkında – meselâ Hacı Bektaş Velî hakkında – pek doğru ve sağlam bilgi veren Âşık Paşa-zâde, Yûnus Emre'yi Âşık Paşa, Ahî Ören, Karaca Ahmed, Geyikli Baba gibi mutasavvıflarla aynı zamanda yaşamış sayarak, bunların Orhan devri ileri gelenlerinden olduklarını ve hattâ birkısmının Murad I. zamanını da idrâk eylediklerini yazıyor [12]. Âşık Paşa ile çağdaş sayılan Yûnus'un, her hâlde XIII. yüzyılın son yarısında yetiştiği, 843'de ölmesinden daha akla yakındır. Üçüncüsü, *Câmiü'n-Nazâ'ir*'de Âşık Paşa'nın birçok şiirleri, Yûnus Emre'ye nazire olarak kaydedilmek suretiyle, Yûnus'un zamanca ondan önce olduğu gösteriliyor [13]. Dördüncüsü, "842 veya 841" (M. 1438) tarihlerinde Türkler eline esir düşerek yirmi sene kadar Edirne, Bergama, Bursa, Sakız'da yaşadıktan sonra tekrar memleketine dönen Mulbahlı bir ecnebî, Yûnus'un iki ilâhisini Gotik harflerle istinsâh ve Latinceye terceme etmiştir ki, eğer Yûnus Emre hakikaten XIV-XV. yüzyıllara âit bir adam olsa, eserlerinin daha o zamanlarda bu derece yayılması mümkün olamazdı; öyle görünüyor ki, Yûnus XIV. yüzyılın ancak ilk senelerini idrâk etmiş ve Mulbahlı'nın esirliği zamanına kadar ilâhîleri Anadolu ve Rumeli sâhasında yayılmıştır [14]. Artık, bu kadar

---

[11] *Velâyetnâme* ve *Hızırnâme* gibi eserlerle zabt ve tesbit edilmiş olan bu an'anede, hakikaten, hep XIII. asır mutasavvıflarından söz edilmiştir. Onlardan Karaca Ahmed ve Yûnus Emre gibi birkaç tanesi XIV. yüzyıla yetişebilmişlerdir. Bence Yûnus'un zamanını ta'yin husûsunda, Bektâşî an'anesinin bu delâleti pek kıymetli ve inanılmağa değer.

[12] *'Âşık Paşa-zâde Tarihi* (s. 199-200).

[13] Eğer diğer delilller olmasa, bu, yalnız başına hiçbir şey ifâde etmezdi; çünkü *Câmiü'n-Nazâ'ir*'de ara-sıra, önceki bir şâirin, kendinden sonra gelen başka bir şâire nazire söylediği de yanlışlıkla yazılmıştır; lâkin diğer delillere eklenince, Hacı Kemal'in bu husustaki şâhitliği de ayrıca kıymet kazanıyor.

[14] Karl Foy, *aynı eser* (*Berlin Elsine-i Şarkıyye Semineri Külliyyâtı*, 1901). c. IV., XV. yüzyılda meydana çıkıp XVII. asra kadar pek çok kāri'e mâlik olan ve birçok basımları bulunan *Tractat* adlı eserde, Türklere âit bâzı müteferrık bilgi arasında, Yûnus adlı bir şâirin Gotik harflerle yazılmış iki ilâhîsinin metni ve onların Lâtince tercemesi vardır. Karl Foy tarafından uzun uzun tedkik edilerek lisan tarihi bakımından da hakkında uzun araştırmalar yapılan (*aynı eser*, c. IV, V.) ve ayrıca J. Mordtmann, M. Hartmann, Brockelmann ve Houtsma'nın da dikkatlerini çeken bu ilâhîler, Karl Foy'un kabûl etmemesine rağmen, Mordtmann ve Hartmann'ın da teslim ettikleri gibi

tarihî delillere karşı, Yûnus Emre'nin bizim tahminimizden daha sonraki bir zamana âit olduğu hakkında Melioransky tarafından ileri sürülen fikir kolay kolay savunulamaz zannındayız [15].

ancak, Yûnus Emre'ye âit olabilir. IX. bölümde yayınlayacağımız parçaların lisan ve edâ bakımından ancak Yûnus'a isnâd edilebileceğini, Yûnus'un eserleriyle biraz ünsiyeti olan herkes teslim eder. Ondan başka, o zamanlarda Yûnus Emre'den ma'adâ, diğer Yûnus adlı bir şâir mutasavvıf yoktur ki, o eserleri ona isnâd mümkün olsun. Henüz obneş-onaltı yaşında iken Mulbah kal'asının Osmanlılar tarafından zabtı üzerine esir olan ve onyedi def'a satılarak tamam yirmi sene Türkler arasında kalan bu ismi bilinmeyen yazar, Türk lisan ve edebiyatını çok iyi bildiğinden ve hattâ Türk hocalarının kendisinden ders aldıklarından söz etmektedir. Anadolu'nun bir köşesinde yetişen Yûnus Emre, eğer H. 843 (M. 1439-40)'de yâni Mulbahlı'nın esâretinden bir yıl önce ölmüş olsaydı, eserlerinin, onca mâlûm olacak ve bu tarz başka eserlere tercihle zabt ve terceme edilecek derecede, yayılmış ve meşhur bulunmaması îcâbederdi. Bizim kabûl ettiğimiz izah tarzına göre, bu mes'ele pek kolay çözülebilir : Melioransky'nin tahmininden bir asır önce yaşayarak, menkabeleri Bektâşî an'anesine girecek kadar ün kazanan, tarihî şahsiyeti unutulan, eserler her tarafa yayılan Yûnus Emre'nin ilâhîleri, pek tabiî olarak, sâir bu cins eserlere tercihle Mulbahlı tarafından zabt ve terceme olunmuştur. Bu, bir bakıma Yûnus'un o esnâdaki şöhretini gösterdiği gibi, diğer bakımdan da Mulbahlı'nın o devir Türklerinin edebiyatını her hâlde iyice bildiğini kuvvetlendiriyor. Hammer de, Mulbahlı'nın esâretinden ve onun önce 1530'da basılan eserinden söz eder (*Hammer* tercemesi, c. II., s. 205 ve 350).

[15] Yûnus Emre *Dîvân*'ının yazma ve basma çeşitli nüshalarında mevcut bâzı manzûmelerde, meselâ Hacı Bayram Velî, yâhut Emîr Sultan gibi zaman bakımından Yûnus Emre'den sonra bâzı büyük mutasavvıflar hakkında tekrîm ve tebcillere, yâhut bâzı îmâlara rastlanılır. Meselâ : "*Bize dervişler geldi*" nakaratlı *ilâhî*'de, Hacı Bayram Velî'den söz edilmektedir :

Hacı Bayram-İli'nde *Bergüzâr var elinde*
Şeker damlar dilinde *Bize dervişler geldi*

Hâlbuki Hacı Bayram Velî'nin ölümü H. 833 (M. 1429-30)'dedir. Bunun gibi, yine ayni senede ölen Emîr Sultan adı ile tanınmış Şeyh Şemse'd-Dîn Muhammed b. 'Alî Hüseynî-i Buhârî vasfında da Yûnus *Dîvân*'ında bâzı parçalara rastlanıyor.

Bahr-i isyandan halâs olmağ için ihlâs ile
Sıdk ile Sultan Emîr'in eteğini tûtalım

*

Yûnus Emre söyler sözü, âşık olmuş gönlü gözü
Unutman duâdan bizi Emîr Sultan Türbesi'nde

*

Yûnus sana candan tutmuştur özü
Hem mübârek rûhuna sürer yüzü
Efendim ceddine ulaştır bizi
Yeşil tonlu Emîr Sultan merhabâ

Yûnus Emre XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında, yâhut Bolu mülhakātından Sakarya-suyu civârındaki karyelerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüydü [16]. *Dîvân*'ındaki eserlerinden anlaşıldığına göre, uzun müddet Hak yoluna erişmeğe çalışmış, fakat bu emeline ancak Tapduk Emre'ye mürîd olduktan sonra muvaffak olabilmiştir [17]. Âşık Paşa-zâde'nin yanlış olarak Sultan Orhan ve *Şakāyık*

beyitleriyle biten manzûmeler gibi. Şâir Ahmed Paşa'nın "*Ey âlem-i Velâyete Sultân* ـ *olan Emîr * Ve'y mülk-i Rûm'a Rahmet-i Rahmân* ـ *olan Emîr*" bendini muhtevî meşhur medhiyyesini adını yazdığı bu Emîr Sultan'dan başka, İzmir'de, Üsküb'te gömülü diğer Emîr Sultan'lar daha varsa da, Yûnus *Dîvân*'ındaki manzûmelerin asıl meşhur Emîr Sultan'a âit olduğu anlaşılıyor. Yunus'un 833'de ölen bu mutasavvıflar hakkında şiirler söylemesi, onun, 707'de doğduğu hakkında Melioransky'in ileri sürdüğü fikri değil, hattâ 843'de öldüğü hakkındaki görüşü kuvvetlendirmez mi? IX. bölümde Yûnus *Dîvân*'ından söz ederken geniş ölçüde anlatacağımız gibi, bugün elimizde bulunan *Dîvân* tamâmıyle Yûnus'a âit parçalardan mürekkep değildir; ona daha sonraki birtakım şâirlerin – hattâ Yunus mahlâslı diğer şâirlerin – eserleri karışmıştır. Bu bakımdan, gerek Bayram Velî'ye, gerek Emîr Sultan'a âit parçaların Yûnus'a âit olmadığına kesinlikle hükmedebiliriz.

[16] Sivrihisarlı olduğu Bektâşî an'anesinde açıkca söylenir. Bolulu olduğunu *Şakāyık* mütercimi yazıyor (s. 78); hâlbuki *Şakāyık* sâhibi nereli olduğunu hiç tasrih etmiyerek, yalnız Tapduk Emre ashâbından olduğunu söylemekle iktifâ ediyor (*İbn Hallikân hâşiyesi*'nde, c. I., s. 119). Şemseddin Sâmî Bey'in, onu Sakarya ve Porsuk nehirlerinin birleştiği yerde yaşamış olarak göstermesini, Melioransky kabûl etmiyerek, bunun, Taşköprü-zâde tarafından Tapduk Emre hakkında verilen bilginin değiştirilmesinden ibâret olduğunu iddia ediyor; hâlbuki *Kâmûsu'l-A'lâm*'ın bu ifâdesi, Lâmi'î'nin *Nefahât* tercemesine yaptığı zeyillerde Yûnus'un mezarı hakkında verdiği bilgiden alınmıştır (*Nefahât* tercemesi, s. 691). Mezar hakkında aşağıda uzun bilgi vereceğimiz için burada o mes'eleden söz edecek değiliz. Yalnız şurasını söyleyelim ki, Yûnus'un nereli olduğu hakkında kesin bir fikir ileri sürmek kābil olmamakla berâber, onu Bolu çevresinde bir yerde doğmuş saymak pek yanlış sayılamaz.

[17] Yûnus'un eserlerinde bunu gösteren epeyice parçalar vardır. Meselâ, mutasavvıflar arasında pek ünlü olan, *Çıktım erik dalına anda yidim üzümü * Bostan ısı kakıyıb der ne yersin kozumu* manzûmesine yazdığı şerhte Şeyh Muhammed Niyâzî Mısrî de, bu fikri kuvvetlendiriyor : "İmdi Azîz'in bu beyitten muradları, mürşidsiz ben şarî'at ve tarîkat ve hakikati kendi bildiğimin ile indîce sülûk edüb vâsıl-ı Hak olurum diye sa'y edenlerin ahvâlini temsil tarîkıyle beyân etmektir. Yâni, böyle eden kimsenin hâl-ü şânı, kangı meyve ne şecerden bittiğin bilmeyib, gönlü üzüm istedikte, erik ağacından biter diye erik ağacından arayan, gönlü erik istedikte ceviz ağacından erik biter diye ceviz ağacına çıkan bî-akl kimseler gibi olur. Meselâ, a'mâ olan kimse cümle renkleri siyah sandığı gibi.. Aziz, bu hâli kendisine nisbet eylese câizdir; bir zaman böyle mürşidsiz çalışıb birşey hâsıl edemeyib, sonra mürşid-i kâmile mukārin olmuş ola" (*Dîvân-ı Yûnus* haşiyesinde basılan şerhten).

sâhibinin de Yıldırım Bayezid devri ileri gelenlerinden olmak üzre gösterdikleri bu adam, Bektâşî an'anesinden de anlaşıldığına göre, XIII. yüzyılda Anadolu'yu dolduran o tanınmış şeyhlerden biriydi ve Sakarya çevresindeki bir köyde münzevî olarak yaşıyordu [18]. Bunun Kādirî tarîkatına mensup kör bir şeyh olduğu hakkındaki menkabevî rivâyetler hiçbir tarihî delîle dayanmamaktadır [19]. Anadolu'nun o devirde tasavvufî hayatı hakkında verdiğimiz bilgi, Tapduk Emre'nin Kādirî değil, fakat Babaî tarîkatine mensup olması ihtimâlini artırdığı gibi, ondan feyz alan Yûnus'un i'tikad sisteminde şerî'at ehlinin hoş göremiyecekleri birtakım husûsiyetlere rastlanması da bunu kuvvetlendirebilir; bununla berâber, IX. bölümde de geniş ölçüde anlatacağımız gibi, Yûnus'un sûfiyâne şahsiyetini yalnız Tapduk Emre te'siri altında teşekkül etmiş saymak doğru olmamakla berâber, onu büsbütün o te'sirden kurtulmuş saymak da o kadar yanlıştır. XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki tasavvufî cereyanların mâhiyetiyle, Yûnus'un şahsiyeti gözönüne alınınca, Tapduk Emre'nin mânevî sîmâsı da az-çok aydınlanabilir. Onun, Cengiz istilâsı üzerine Buhâra tarafından Anadolu'ya gelmiş Sinan Efendi, yâhut Sinan Ata adlı Orta-Asyalı bir Türk şeyhi tarafından irşâd edildiği hakkında Anadolu dervişleri arasında eskidenberi mevcut bir an'ane, Yûnus üzerindeki Ahmed Yesevî tesirlerini de pek iyi açıklamaktadır [20].

---

[18] *'Âşık Paşa zâde Tarihi*, s. 200.; *Şakâyık*, s. 119.; *Şakâyık* tercemesi, c. I., s. 78.; *Tâcü't-Tevârîh*, c. II., s. 429. Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı, gerek Taptuk Emre'nin gerek Yûnus Emre'nin "Anadolu'da Keçiborlu nâm kasaba kurbünde olan gadîr-i 'azîm'in cânib-i şarkîsinde olan puşte tarafında bir karyede neşv-ü nevmâ bulduklarını" söylüyor (*Çıktım erik dalına* manzûmesine yazdığı şerhten, husûsî kütüphânemizdeki yazma nüsha, varak 12). Aşağıda Yunus'un mezar ve makamları hakkında bilgi verirken bu mes'eleden söz edeceğiz.

[19] Bu, dervişler arasında yayılmış menkabevî bir rivâyettir ki, tarihî bir kıymeti yoktur. *Yûnus Dîvânı*'nda mevcut, *Abdü'l-Kâdir gibi bir er bulunmaz* ve *Meded et Sultânım Şeyh Abdül-Kâdir* nakaratlı bir-iki ilâhî, öyle sanıyorum ki, gerek Yûnus'un gerek şeyhinin Kādirî sayılmasına sebebiyyet vermiştir (Bursalı Tâhir, *Osmanlı Müelliflleri*, c. I., s. 192); hâlbuki o devirde Anadolu'da Kādirîlik'in yayılmış olduğunu hiç bilmiyoruz. Eğer bunların Rüfâ'î olduğu iddia edilseydi, Anadolu'da o sırada Rüfâ'î tekkeleri mevcut olmasına göre, daha akla yakın olurdu. IX. bölümde, Yûnus'un *Dîvân*'ı hakkında vereceğimiz tafsilâttan anlaşılacağı gibi, esâsen bu ilâhîlerin Yûnus'a âit olmadığı da muhakkak gibidir.

[20] Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı, bu hususta şu mühim bilgiyi veriyor : "Nezîl olduğum Bursa'dan bitarîkı'l-hac Antakya tarafına sevk-ı esb-i 'azîmet edib kasaba-i

Şakāyık-ı Num'ânîye mütercimінin ifâdesine göre, "Müddet-i ömründe halk âleminden uzlet ve inkıta' üzre olup silâh-ı salâh ile habl-i alâkayı kat'etmiş ve şîme-i kerîme-i aktâb üzre seccâde-i irşâda cülûs eyleyib, kerâmât-ı âliye izhar eylemiş" olan Tapduk Emre, bütün Sakarya çevresinde büyük bir mânevî nüfûz kazanmış meşhur bir mutasavvıftı. Bilhassa Selçukluların inhitat devirlerine rastlayan o karışık zamanlarda, mutasavvıfların halk üzerindeki nüfûzları bir kat daha artmıştı. Yûnus, o devrin bu umûmî ruh hâline tâbi' olarak ona sülûk ettikten sonra, uzun bir çille-keşlik müddeti geçirdi; sülûkü tamamlamak iç'in, dervişlere has bir ibâdet heyecânı ile senelerce çalıştı. Sakarya ormanlarından yaz kış dergâha odun taşıyordu. Yûnus'un böyle, dağlarda odun toplamakla meşgûl olması, halk arasında tabiî birçok hikâyelerin meydana gelip yayılmasına sebebiyet vermiş ve işte bu menkabeler, tâ zamanımıza kadar gelmiştir. Rivâyete göre, birgün Tapduk Emre, Yûnus'un getirdiği odunlara bakarak hepsinin düz ve kuru olduğunu görünce, "Dağda hiç eğri odun kalmamış mı?" suâlini, bilmezlikten gelerek sormuş; Yûnus da : "Dağda eğri odun çok; lâkin senin kapında odunun bile eğrisi yakışmaz!" cevâbını vermiş [21]. Her

---

mezbûre nevâhîsinden mürurumda orada mâder-zâd olan ehl-i tarîkatten birine mülâkî oldum. Kavl-i mervârid-vârını bu vechile âvîze-i gûşum eyledi ki : Mukaddemâ Buhâra cânibinde istilâ-yı etrâktan sarsar-ı ıztırâb ve bâd-ı ihtilâl vezân oldukda berk-i vücud-i evliyâ gülşen sarây-ı ikâmetlerinden cüdâ ve perîşan oldukda ez-cümle Şeyh Sinan Efendi nâm bir 'azîz-i enâm sahrâ neverd-i sefer olarak Şeyh Yûnus Emre karyesine firûkeş edib Tapduk Emre'yi irşâd eylemiş, ba'de'z-zaman Yunus Emre zuhûr edib ol dahî zâhiren ve bâtınen Tapduk'a tapu kılmış ve yedinden câm-i ser-şâr-ı feyz nûş etmiş, nitekim buyurur : *Yûnus bir doğan idi * Kondu Taptuk eline * Av ve şikâre geldi * Bu yuva kuşu değil*" (*aynı gazel şerhi*, aynı varak). İki asır önce zabtedilmiş olan bu derviş an'anesine başka vesikalarda rastlanılamamışsa da, her hâlde bu tesâdüf edememek onun ehemmiyetini yok edemez. Cengiz istilâsı üzerine Anadolu'ya göç eden Buhâralı Şeyh Sinan'ın varışı zamanı ile, Tapduk Emre'nin yaşadığı zaman tarih bakımından pek iyi uyar. Yesevîlik'in yayılması hakkında kitabımızın ilk kısmında verdiğimiz tafsilâta göre, bu şeyhin bir Yesevî dervişi olması pek muhtemeldir. Yûnus Emre'nin eserlerinde sık-sık rastlanılan Ahmed Yesevî te'sirlerini kısmen de bu hâdiseye isnad etmek kolayca reddedilebilir bir fikir değildir.

[21] *Şakâyık* müellifi de bilhassa bunu kaydediyor : «ولم يوجد فيها حطب معوج أصلا فسأله الشيخ عن ذلك فقال لا يليق بهذا الباب شيء معوج .» (*aynı eser.*, ayni sahife). Mütercim de bunu ayrıca doğruluğun faydalarından söz eden Farsça bir kıt'a ile süsliyerek naklediyor. Bektâşî an'anesine kadar bu odun hikâyesine benzer şeylere tasavvuf tarihinde ekseriyâ rastlanılmaktadır. Bâzı Yesevî şeyhlerinin menkabelerinde dergâha

hâlde, tarîkat erbâbı arasında, Yûnus, asırlardanberi, mürşidine tam bir bağlılık göstermek sûretiyle en yüksek mertebelere erebilmiş bir derviş timsâli olarak tanınmıştır. *Dîvân*'ında Tapduk Emre'ye karşı beslediği derin ve çok samimî sevgi ve bağlılığı gösterecek parçalara sık-sık rastlanmaktadır [22].

Yûnus'un Tapduk Emre'ye intisâbından sonraki bütün hayat safhaları, derin bir karanlık içindedir. Menkabeye göre, şeyhine tamam

---

odun taşımak sûretiyle irşad rütbesine eriştikleri yazılı olduğu gibi (*Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr* s. 279), diğer mutasavvıfların menkabelerinde de buna benzer şeyler vardır : Şeyh Ebü'l-Gayb Cemîlü'l-Yemenî sahrâya odun toplamağa gittiği esnâda merkebini bir arslan yemiş, o da odunları bir cezâ olmak üzre arslana yükletip getirmişti (*Nefahât* tercemesi, s. 641); bunun gibi, Seyyid Ahmed El-Buhârî meşhur İlâhî-i Simâvi dergâhında odunculuk ederdi (*aynı eser.*, s. 466).

[22] Meselâ, *Dîvân*'ın çeşitli nüshalarında rastladığımız muhtelif parçalar gibi : "*Âşık Yûnus girdi yola * Uğradı Tapduk Emre'ye * Her dem ciğer kanı ile * Vasf-ı hâlim yazar oldu*"; "*Yûnus eydür azıklıyım * Tapduk'umuz dost yüzüdür * İşte bu söze inanmayan * Bunda bulsun ettiğini*"; "*Yûnus Emre'm sen tek otur * Da'vâyı mânayı bitür * Tapduk'leyin bir er getür * Cana başa kalmaz ola*"; "*Yûnus sen Tapduk'a kılgıl dûalar * Âşıklar meydânı 'arş'dan uludur*"; "*Miskin Yûnus bu sözü can içinde söyledi * Söyleyen de bî-haber Tapduk Emre kârıdır*"; "*Yûnus sen Tapduk'una kıl duâlar * İçme sen zehr-i kâtil aşk elinden*"; "*Aşk sultânı Tapduk'tur, Yûnus gedâ ol kapuda * Gedâlara lûfteylemek kâidedir Sultana*"; "*Yûnus'tur bunu söyleyen * Tapduk'a kulluk eyleyen * Din yoksulun bay eyleyen * Ol Subhâna'llâh değil mi*"; "*Yûnus yine üsrüdü Tapduk yüzün görelden * Meğer ânın elinden bir cur'a şerbet içmiş*"; "*Miskin Yûnus bilişeli * Cân-ü gönül verişeli * Tapduk'uma erişeli * Gizlü râzım açar oldum*"; "*Sorun Tapduk'lu Yûnus'a bu dünyadan ne anladı * Bu dünyanın karârı yok, sen ne imiş, ben ne imiş*"; "*Yunus esrüyiben düştü sokakta * Çağırır Tapduk'una 'âr gerekmez*"; "*Şeyh-ü dânişmend-ü velî * Cümlesi birdir er-yoli*"; "*Yûnus'tur dervişler kulu * Tapduk gibi serveri var*"; "*Aşktır bunca âvâzlar * Dediğim mâna sözler * Tapduk Yûnus'u gözler * Bu vilâyet içinde*"; "*İsrâfil Sûr'in urıcak * Her bir sûret nefsim diye * Ben anmayım hiç Yûnus'u * Tapduk köle oldum dile*"; "*Emre'm bir doğan idi kondu Tapduk daline * Av ve şikâre geldi, bu yuva kuşu değil*". Bursalı Şeyh İsma'il Hakkı, *Muhammedîye Şerhi*'ndeki bir münâsebetle bu son beyti naklettiği sırada, onu şu sûretle şerh ediyor : « يقال العارف صيد الحق و لا يكون الصيد صيد » yâni "Ârifi-bi'llāh olanı Hak Teālâ kemend-i cezbe ve dâm-ı muhabbet ve dâne-i esrâr ile sayd eylemiştir. Pes ol ki Sayyâd-ı Ezel'in şikârıdır, âna başka şikâr olmaz. Suâl olunursa ki, *Mesnevî*'nin ve Yûnus Emre'nin bu beyitlerinden mûrad nedür ki buyururlar : آن خيالاتى دام اولياست * عكس مهربان بستان خداست — *Yûnus bir doğan idi*... v.s. Cevâb budur ki, hayâlât ile murâd, mevcûdât-ı hâriciyyedir ki, Sıfât-ı Hakk'ın aksi ve eseridir, evliyâ ve 'urefâya dâm olduğu budur ki, her biri bir ismin ve bir sıfâtın mazharı olmağla, basîret ehli âna nazar eylese bir nevi' şuhûd saydeder. Pes 'ârifin bu saydı şikâr etmesi hakikatte kendinin sayd-i Hak olduğundandır." (*Muhammediye Şerhi*, Bakıyye-i Cild-i evvel, Bulak baskısı, 1252, s. 111).

kırk yıl hizmetten sonra sülûkü tamam ederek – çünkü kırk yıldan önce sülûk devresini bitirmek mümkün değildir [23] – irşâd mertebesine erişmiş ve o zamandan başlayarak ilâhîlerini yazmıştır. Diğer bir menkabe de, şeyhinin emriyle kırk yıl diyar diyar dolaştıktan sonra, ancak o rütbeye eriştiğini bildiriyor [24]. Her ne olursa olsun, *Dîvân*'ındaki bâzı şiirler, gerek Mevlânâ'nın ve gerek şeyhi Emre Sultan'ın kendisinden önce öldüğünü [25], bir aralık mürşidinin emri ile Şam'a gittiğini ve Anteb'e

---

[23] Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı, *Muhammedîye* sâhibinin bir beytini şerhederken diyor ki : "Nâzımın kelâmında işâret vardır ki, « كنت يتيماً فى الصغر » mazmûnu üzre bu yolun yetîmi ola. Suâl olunursa ki, Şeyh Hacı Bayram Velî irşâdın bulan nice yetîm olur ve Uveysî-meşreb kalur, cevâb budur ki sâlik ol sülûkten kırk sene gāyetine dek terbiyeye muhtaçtır. Hacı Bayram'ın terbiyesi ise bu gāyete resîde olmamıştır. Nitekim Şeyh Üftâde-i Bursavî dahî eğerçi sekiz sene kadar Hızır Dede ile sohbet etmiştir ve lâkin Hızır Dede'nin vefâtından sonra ser-menzil-i murâda erince ne zahmetler çekmiştir ve kezâlik Şeyh Hûdâyî dahî mezkûr Ütfâde'nin vefâtından sonra bisyâr ibtilâ görmüştür. Nitekim bâzı niyâz sûretinde îrâd ettiği ilâhiyyâtından münfehimdir. Elhâsıl erbâb-ı sülûkün ekseri yetîm kalmıştır ve lâkin meşreb-i pâk ehlinden cür'a-nûş olmağla irşâd-i Hakk'a mazhar olub " ان الله ادبنى فاحسن " te'dîbi mazmûnu üzre mahrum kalmamışlardır." (*Muhammedîye Şerhi*, Bakıyye-i cild-i evvel, s. 255). Görülüyor ki Yûnus bu hususta talihli çıkmış ve şeyhinin yanında kırk sene sülûk mertebelerini tamamlamaya muvaffak olarak yetîm kalmamıştır.

[24] Yûnus'un birçok manzûmelerinde öyle diyar diyar dolaştığını gösteren parçalara rastlanıyor. Meselâ : "*Gel ey Yûnus-ı bîçâre * Var derdine eyle çâre * Gezin şöyle şardan şara * Yoktur garib benciliyin*" parçasında olduğu gibi. Umûmiyetle mutasavvıflar arasında, uzlet ve inzivâyı tercih edenler müstesnâ olmak üzere, çeşitli yerleri gezip dolaşmak, gurbete çıkmak pek eski bir âdettir. Anadolu'da halk arasında Yûnus'a âit pek yayılmış bir menkabe vardır : Gûyâ şeyhi ona her nedense kırk yıl seyahat etmesini emretmiş, o da tamam kırk sene gezip dolaştıktan sonra tekrar şeyhinin dergâhına gelmiş; "Ana Bacı" yı, yâni şeyhinin zevcesini bularak, şeyhinin kendi hakkındaki fikrini sormuş. O da demiş ki, "Yarın, sabah namazında şeyhin yolu üzerine uzan yat. Şeyh senin kim olduğunu tabi'î bana soracak. Ben de ona Yûnus diyeceğim. Eğer bizim Yûnus mu? diye soracak olursa, anla ki artık çillen dolmuştur". Ertesi sabah Yûnus bu nasihata kulak vererek yola uzanır, şeyhi de "Bizim Yûnus mu?" d'iye sorunca, artık çillesini doldurduğunu anlıyarak teşekkür için, şeyhinin ayaklarına kapanır ve işte, o günden başlayarak da, şeyhin emir ve müsâadeleri ile o meşhur ilâhîlerini söylemeye başlar. Kitabımızın ilk kısmında Zengî Ata ile Seyyid Ata arasındaki eski bir menkabeyi pek hatırlatan (s. 78) bu menkabe ile 221. sahifedeki *Bektâşî menkabesi*, Yûnus'un şiirlerini temâmıyle ilâhî bir kaynaktan çıkmış gibi göstermekte birleşir.

[25] *Hakîkat erenleri gitti dünyâdan her biri*
Konya'da Mevlânâ Hudâvendiğâr yatur
Yûnus sen de ölürsün, kara yere girersin
Mürşidlerin ulu'su ol Emre Sultan yatur

uğrayarak orada birtakım nutuklar söylediğini [26] göstermektedir; hattâ Kâ'be'ye gidip ziyâret ettiğini gösteren bâzı manzûmeler de *Dîvân*'ında vardır [27]. Öyle görünüyor ki Âşık Yûnus, şeyhinin tekkesinde senelerce mânevî olgunluluk elde etmeye çalışıp piştikten ve kerâmet menkabeleri halk arasında yayıldıktan sonra, tabiî Tapduk'un izniyle oradan ayrılmış, çeşitli memleketleri gezip dolaşmış ve sonra –kuvvetli bir ihtimâle göre – şeyhinin zâviyesinden başka bir yerde seccâde-nişîn olmuştur. *Dîvân*'ındaki bir manzûme, Tapduk dergâhından ayrılarak başka illere gittiğini îmâ ettiği gibi [28], diğer bir manzûmede de, "Şeyhinin memleketinden kendisine dervişler geldiğini" söylüyor [29]. Bunlardan anlaşıldığına göre, Yûnus Emre, şeyhinin en tanınmış halîfesi idi ve şeyhinin ölümünden sonra, onun dervişleri, Yûnus'un etrâfına toplanmışlardı. Daha sağlığında menkabeleri bütün Anadolu'ya yayılan Yûnus Emre, böylece epeyi bir zaman yaşayarak, birçok ilâhîler, nutuklar yazdıktan ve onların halk arasında yayılmasını gördükten sonra, H. 707 (M. 1307-1308) tarihini ta'kip eden seneler

---

[26] *Emr-i mürşîd ile oldum Şam'a revâne*
Ne mümkindir gide Şâm'a böyle dîvâne
Murâd olan Anteb imiş çıktı beyâne
Yûnus bir nutuk söyledi Anteb'de (?!..)

[27] Meselâ, "*Rûm'dan çıktım yürüdüm, mum olup sızdım eridim * Şükür Hakk'a yüzler sürdüm ne güzel Kâ'be yolları*" ve "*Edüb niyyet gittik Kâ'be iline * Vardık tavâf ettik El-hamdü li'llâh * Ol cennetten çıkan Hacer (-i) esved'e * Yüzümüzü sürdük El-hamhammdü li'llâh*" beyitleriyle başlayan manzûmelerinde olduğu gibi.. Ancak, ileride açıklayacağımız üzre, bunların Yûnus Emre'ye âit olmaması ve bu yüzden, Yûnus'un Kâ'be'ye gitmemiş bulunması ihtimâli de dâima vardır.

[28] *Vardığımız illere, şol safâlı güllere*
Baba Tapduk mânasın aldık El-hamdü li'llâh
Açduk evi kışladık çok hayırlar işledik
Üş bahar oldu geri göçtük El-hamdü li'llâh
Derildik pınar olduk, ayrıldık ırmak olduk
Şol akar sular olduk şükür El-hamdü li'llâh
Tapduk'un tapusunda, kul olduk kapusunda
Yûnus miskin çiğ idik, piştik El-hamdü li'llâh

[29] *Dost bağçesi gülünden, şükür ânın dilinden*
Yûnus şeyhin ilinden bize dervişler gelür

esnâsında öldü[30]. Elimizdeki vesikalara göre, vefât tarihini, açık bir sûrette ta'yin edebilmek, ne yazık ki mümkün değildir.

46. Yûnus'un Ümmîliği:

Bugün elde bulunan bütün vesikalara göre, Yûnus Emre'yi ümmî bir derviş saymak îcabediyor. *Şakāyık* mütercimi : "Zâhir-i hâlde okumağa dili varmayıb, hâme gibi hurûf-ı teheccînin edâsında kāsır olduğunu" söylediği gibi, Âşık Çelebî de "Okumak kasdettiği hâlde, hurûf-i teheccîyi ikmâle dili dönmediği" ni iddia etmektedir[31]. Gibb'in kendiliğinden hiçbir şey eklemiyerek aynen kaydettiği bu ümmîliği, Melioransky bir türlü kabûl etmiyor ve Yûnus'un her hâlde okumak yazmak bildiği iddiasında bulunuyor[32]. Tasavvuf tarihindeki buna benzer hâdiseleri ve tasavvuf ehline göre, ümmîliğin mâna ve mâhiyetini lâyıkıyle araştırmadan önce, bu mes'eleyi îzah mümkün değildir.

[30] *Yûnus Dîvânı*'nın baş tarafındaki uzun bir mesnevîde buna dâir iki muhtelif kayıd var ki, Yûnus'un her hâlde o tarihten sonra öldüğüne kesin bir delil sayılabilir (Kütüphanemizdeki yazma nushadan).

Söze tarih yediyüz yedi idi | *Yûnus cânı bu yolda fedâyidi*
.... | ....
Yûnus can doğruluğa kıldı kodı | *Ânın çin târihi yediyüz yedi*

[31] "Egerçi ümmîdir ammâ debistân-ı kuds sebak-hânıdır, lisân-ı kāli, lisân-i hâle tercemân etmiş abdal ve ebrârdandır ve lisân-ı ayniyle, izhâr-ı ma-fi'z-zamîr eden ashâb-ı esrardandır. Mervîdir ki her bâr ki okumak kasdetmiş, hurûf-ı teheccîyi ikmâl etmeye dili dönmemiş ve âyîne-i kalbi küdürât-ı nuküş-ü hutût ile dolmuş. Bedîheten bu beyti demiş : *Nazar eyle itirü, bazar eyle götürü * Yaradılanı hoş gör, Yaradan'dan ötürü*" (*Âşık Çelebi Tezkiresi*, Yûnus faslı). *Şakâyık* mütercimi de, "Zâhir-i hâlde okumağa dili varmayıp, hâme gibi hurûf-i teheccînin edâsında kāsır idi; ammâ debistân-ı kudsün hurûf-i maârif-i ledünnîyesinde mâhir idi." (s. 78) diyerek bu fikirde bulunuyor; hâlbuki bu ümmîlik iddiası ne *Şakâyık*'ın Arapça aslında, ne de –ekseriyetle ondan nakillerde bulunan– Sa'de'd-Dîn'de vardır (*Tâcü't-Tevârih*, c. II., s. 429). Bu iddiânın menkabevî mâhiyyetine, bu da diğer bir delildir; bununla berâber, *Dîvân*'da bu ümmîlik iddiâsına sık-sık rastlanıyor; şu manzûmede olduğu gibi :

Ol dost bana ümmî demiş, hem âdımı ümmî komuş
Dilim şeker, gövdem kamış, bu söyleyen nemdir benim
Ümmî benem Yûnus benem, dokuz atam dörttür anam
Aşk odu'na düşüb yanam sûk-u bâzar nemdir benim

[32] *A History of Ottoman Poetry*, ve Melioransky'nin adı geçen *risâle*'si.

Mutasavvıflar nazarında ilim ikiye ayrılır : Zâhir ilmi veya şerî'at ilmi, bâtın ilmi veya hakikat ilmi. Bunlardan ikincisine mutasavvıflar bilhassa "irfân" derler. İlmin birinci kısmının, yâni asıl ilmin vâsıtası his veya akıl ve nakıldir; hâlbuki irfânın kaynağı ilhamdır. Medreseler, zâhir ilmi veya şerî'at ilmi mahallidir; hâlbuki asıl irfân mahalli tekkeler olup, mürşîdlerden ilham yolu ile elde edilir. Ehl-i şerîa'te, "ehl-i kāl" ve ehl-i hakikate, "ehl-i hâl" denmesi bundan dolayıdır [33]. Herhangibir adam şerî'atçi veyâ hakîm olmakla, "ehl-i irfan" yâni vecd ve zevk ehli olmadığı gibi, okuyup yazma bilmemesine rağmen de 'ârif-i bi'llāh olabilir. Ayni zamanda âlimlerden olan bâzı mutasavvıfların, zâhir ilmini, bâtın ilmi için zarûrî bir esas şeklinde göstermek istemelerine rağmen [34], bütün büyük mutasavvıflar dâima "ehl-i kāl" aleyhinde

[33] Mutasavvıfeye göre, sâliklerin, zâhiren âlim olsa bile bâtında ümmî olmaları lâzımdır. Onların zâhirde ilimlerinin eseri şerî'at ahkâmı ile 'ameldir, bâtında ümmîliklerinin hükmü ise, Cenâb-ı Hak'tan bilâ-vâsıta olan ilmi ahzetmektir; çünkü, bâtında sâde-dil olmadıkça, gönül kitabı ilâhî tecellilere mazhar olamaz; bundan dolayı, âlimlerin sülûku daha güçlükle olur. Hazret-i Peygamber'e hem ümmî hem âlim denmesi bundan dolayıdır; ümmî olduğu hakîkate ve âlim olduğu şerî'ate göredir; çünkü hakîkat ilmini kimseden öğrenmediği hâlde şerî'at ilmini Cibril'den ahzeylemiştir. Bi'l-vâsıta olan ilimle, bilâ-vâsıta olan ilim arasında fark vardır. Bi'l-vâsıta olan, ilm-i ibâret ve ilm-i işâret'tir. Hazret-i Mûsâ'nın, Hızır'dan öğrendiği ilm-i işârettir. Bilâ-vâsıta olan hakîkat-i sırfa'dır. Bu sebeble sâlikler ilm-i ibâret'i üstâd-ı zâhir'den yâni müderristen, ilm-i işâret'i de üstâd-i bâtın'dan yâni mürşidden alıp öğrenmek mecbûriyetindedirler.

[34] Meselâ, Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı, Hazret-i Peygamber'in şerî'at ilmini Cibril'den ahzetmesini misâl göstererek, zâhir üstadlarını yâni âlimleri hor görmemek lâzım geldiğini söylüyor : "...Yalnız mescid ve medresede olan tâ'at ve ibâdet ile vücud kāl olmaz ve gönül te'ayyünâttan fenâ bulmaz. Bil ki insân-ı kâmil sohbeti ve dilde zevk-ı mahabbet hâleti lâzımdır; ammâ ol ki bu zamânede bâzı ümmîler ilm-i zâhire müteallık zebân-dırâzlık ederler, yerinde değildir; bil ki hatâ-yı mahzdır. Kişinin zâhiri âlim ve bâtını ümmî gerektir. Ol mânaya ki levh-i dil cümle nukūştan sâde olmadıkça, esrâr-ı ilâhiyyeye mahal olamaz. İşte, bu bidâyet hâlidir, nihayette ise zâhir ve bâtın bütün ilim olur" (*Muhammedîye Şerhi*, Bakıyye-i cild-i evvel, s. 114). Yine ayni müellif, *kâl* (قال) aleyhinde bulunanların sözlerini şu sûretle tefsir ediyor : "Nâzımın bu mânayı *kâl*'ı terk ile emirden sonra zikrettiğinin vechi budur ki, *kâl*'de emr-i şer'î dâhil değildir. Bil ki emr-i şer'î *hâl* denilen mânâya vusûle vesîledir. Vesîle dahî makāsıda mülhaktır. Pes kangı sûfî sûretin ki zâhirinde emr-i şer'î riâyeti olmaya, elbette *hâl-ehli* olmaz" (*aynı eser.*, aynı kısım, s. 216). Eski mutasavvıflardan Ebû Abdullâh Muhtar b. Muhammed b. Ahmed El-Herevî, "'Ubûdiyyetin aslı oldur ki, zâhirde şöyle olasın ki senden cemi' şer' zâhir ola ve bâtında şöyle olasın ki, zikrin gayrı ânda sığmaya" demiştir (*Nefahât* tercemesi, s. 391); hâlbuki, asıl vecd ve hâl-ehli panteist mutasavvıflar, bu kadar fazla zevâhir-perest değillerdir.

bulunmaktan hiç geri durmamışlardır [35]. Esâsen tasavvuf tarihi tedkik edilecek olursa, "ümmîlik" le ün kazandıkları hâlde, yine irfan gösteren birçok büyük mutasavvıflara rastlanır ki, bu sayısız misaller, Yûnus'un kendi nev'inde bir müstesnâ olmadığını pek iyi isbâta yeterlidir [36].

Bir manzûmesinde "*Yûnus Emrem oldu fakîr * Ecel öfkesini dokur * Gönül kitabından okur * Eline kalem almadı*" diye ümmîliğini öğünürcesine ifâde ederken, diğer bir ilâhîsinde, "*Erenlerin sohbeti artırır ma'rifeti * Câhilleri sohbetten her dem süresim gelür*" tarzında, "kāl-ehli" ne karşı beslediği ümmîlik gurûrunu gösteren Yûnus Emre, hakikaten "Hurûf-ı teheccîyi edâ edemiyecek kadar" ümmî bir derviş miydi? Hiç okumak yazmak bilmiyor muydu? Biz, Yûnus'un eline kalem almadığı hakkındaki i'tirâfını ve eski kaynakların bu husustaki ifâdelerini aynen ve sarâhaten kabûl edemiyoruz. Tam mânasıyle ümmî bir derviş, ufak nefesler ve ilâhîler yazsa bile – *Yûnus Dîvânı*'nın başındaki – hemen hemen beşyüz beyti aşan uzun bir mesnevî parçasını, mümkün değil, yazamazdı; lâkin, onun hurûf-i hecâyı telâffuz edememesi iddiâsı nasıl bir ifrat eseri ise, bu saf dervişi tam mânasıyle okumuş, medrese görmüş bir adam saymak da bir tefrit eseridir. IX. bölümde açıklayacağımız gibi, onun eserlerinde evliyâ ve enbiyâ menkabelerini,

---

[35] Mevlânâ'da, Hâfız'da, Câmî'de ve mutasavvıf şâirlerimizde buna yüzlerce hattâ binlerce misâl bulunabilir.

[36] Şeyhü'l-İslâm Herevî, Harkānî'den naklen, meşhur mutasavvıf Hoca Hayırca'nın *El-hamdü li'llâh* diyemiyecek derecede ümmî olmakla berâber, "gavs-i rûzgâr" olduğunu söyler (*Nefahât* tercemesi, s. 378); bunun gibi, birçok eserleri ile meşhur olan Şeyhü'l-İslâm Ebû Nasr Ahmed El-Câmî ümmî idi. Yirmi iki yaşında dağlara çekilmiş ve onsekiz sene riyâzetten sonra, gelip halk arasına karıştığı vakit, ilm-i ledünnî kapıları artık âna açılmıştı (*aynı eser.*, s. 392). Şeyh Berke-i Hemedânî de, *Fâtiha* ile birkaç *sûre*'den gayri birşey bilmez, hattâ onları da şartlarına uygun okuyamazdı; lâkin meşhur 'Aynü'l-Kuzât Hemedânî kāle yakūlü nedir bilmeyen bu dervişin *hakâyık-ı Kur'âniyye*'yi kendisinden çok iyi bildiğini ve bu hususta ondan pek çok istifâde ettiğini i'tiraf ediyor (*aynı eser.*, s. 473). Meşhur Şeyh Sadre'd-Dînu'ş-Şirvânî de, tamâmiyle ümmî bir adam olup, çulhalık ederdi (*aynı eser.*, s. 572). Asıl "hakîm" ünvânına müstehak olanlar, işte bu ümmî âriflerdir. "ولقد آتينا لقمان الحكمة" de, hikmetten murâd ne olduğunu ta'yinde 'ulemâ ihtilâf etmişlerdir; mutasavvıflara göre *hikmet*, hakāyık-ı eşyâya muttali' olub muktezâsıyle 'amel etmektir ve Ecell-i eşyâ olan Cenâb-ı Hakk'ı ilm-i ilâhî ile bilmektir. Bir kimse her şeyi bilse, fakat Cenâb-ı Hakk'ı ilm-i ilâhî ile bilmese, ona *hakîm* denilemez; hâlbuki ârif-i bi'llâh olanlar 'ulûm-i resmiyye ve zâhiriyyeden bî-haber bile olsalar, bu vasfa müstehaktırlar. Meselâ ibn Sînâ, akl yoluyle vusûle çalıştığından dolayı, mutasavvıflar onu *hakîm* saymazlar.

eski İran mitolojisini, hattâ o devir ilminin umumî telâkkîlerini pek iyi bildiğine dâir çok açık işâretler vardır. Yûnus Emre, Arap ve Acem edebiyatına, medrese ilimlerine derin bir sûrette nüfûz etmiş değildi. Onda ne Celâle'd-Dîn Rûmî'nin Acemâne belâgati, ne de Âşık Paşa'nın derin vukūfu vardı; lâkin, "*Mescid ve medresede çok çok tâ'at kılmışam * Aşk od'una yanuben ândan ben kāl'e geldim*" diyen bu çok sâde Türk dervişi, İran edebiyatındaki belâgat kāidelerine pek vâkıf olmamakla berâber, her hâlde Mevlânâ'nın Farsça şiirlerinden zevk bulacak kadar Acem edebiyatını tanıyor idi. Başka türlü, eserlerinde Mevlânâ te'siri bu kadar kuvvet ve vuzuhla göze çarpamazdı. Zamanında Anadolu'da hüküm süren tasavvuf felsefesini Celâle'd-Dîn Rûmî'den hiçbir sûretle aşağı sayılamayacak bir mânevî kābiliyyet ile kavrayan ve onu eşsiz bir kudretle en basit şekiller altında ifâdeye muvaffak olan bu adam, her hâlde "hurûf-i teheccîyi edâdan kāsır" değildi. *Şakāyık* mütercimi ile, Âşık Çelebî, onun mânevî mertebesini bir kat daha yükseltmek için, halk muhayyelesinin doğurduğu bu rivâyeti tam bir safvet ve kanâatle nakleylemişlerdir; çünkü, bu takdirde onun şiirleri büsbütün lâhûtî bir kaynaktan çıkmış sayılabilir[37].

47. Medfen ve Makamı:

Öldüğü zaman ve yer hiç bilinmeyen Yûnus Emre'nin medfeni hakkında da çok büyük bir anlaşmazlık vardır. İslâm memleketlerinde, yalnız Yûnus gibi öldükleri yer belli olmayanların değil, medfenleri pek belli olan büyük zatların bile çeşitli medfen veyâ makamları bulunur. Her yer halkı, çevrelerinde ruhâniyyet ve kudsiyyetinden yardım beklenilecek büyük mutasavvıflar bulunmasını istediklerinden dolayı, Doğu'da, bu medfen ve makam ihtilâflarına pek çok rastlanmaktadır. Anadolu'da Yûnus Emre'ye isnâd edilen medfen ve makamlar başlıca şunlardır :

1 — Bursa'da Çelebî Sultan Mehmed ile Emîr Sultan arasındaki Şiblî mahallesinde Sa'dî tarîkatından Abdu'r-Razzāk dergâhında Yûnus

[37] Yûnus Emre vâdisinde yazdığı ilâhîlerle meşhur olan Halvetîye tarîkati kollarından Sinâniyye kolu kurucusu ünlü Ümmî Sinan, esâsen bir âlim adam olduğu hâlde; gördüğü bir rü'yâ üzerine bilhassa *Ümmî* takma-adını almıştı; H. 958 (M. 1551-52)'de ölen bu meşhur mutasavvıftan başka, yine Halvetiyye'nin Yiğit Başı şu'besinden – Niyâzî Mısrî'nin mürşidi – Elmalılı Şeyh Muhammed Sinan da, Sinan-ı Ümmî lakabiyle tanınmıştır. Bu mutasavvıf şâirin vefâtı da H. 1075'dedir. (M. 1664-65)'dedir.

Emre ve Âşık Yûnus, Abdu'r-Razzāk adına üç mezar ve bir de kitâbe mevcuddur. Şeyh Ahmed ʻİzzî-zâde Seyyid ʻAbdu'l-Latīf, *Hulâsatü'l-Vefeyyât* adlı eserinde bundan kısaca söz ettiği gibi [38], Rizâ Tevfik Bey de, bu türbeyi ziyâret ederek, ona âit tafsilât vermiştir [39]. Önce Niyâzî Mısrî tarafından – mânevî bir işârete dayanılarak – taʻyin edildiği rivâyet

[38] Bu zâtın, *Şakâyık*, *Güldeste-i Riyâz-ı ʻIrfân*, *Baldır zâde*, *Zeyl-i Rizâ* ve yine kendisine ait *Ravzatü'l-Müflihûn* adındaki eserlerden faydalanarak yazdığı Bursa'ya âit *Hulâsatü'l-Vefeyyât*'da, türbeler sırasında şu tafsilâta da rast gelinir : "*Yunus'lar:* Emîr Sultan yolunda Şiblî önüne karib mahalle arasında üç zat-ı meşhûrun merākıd-ı ʻaliyyeleri ziyâret olunur. Evvelki Yûnus Emre, Âşık Yunus ikinci, üçüncü Abdu'r-Razzāk Ser-bülend deyu taʻriflerinde şuarâdan biri ebyât inşâd edüb, türbe kapısı üzerinde nakş olunmuştur." (Merhum Hâşim Paşa Kütüphanesi'ndeki yazma nüshadan). Bursalı Tâhir Bey de Yûnus'un bu makāmından kısaca söz etmektedir (*Aydın Vilâyeti'ne mensup ricâlin terâcim-i ahvâli* ile *Osmanlı Müellifleri*'nin Yûnus Emre faslında).

[39] "...Emîr Sultan Câmiʻine varmadan sağa sapınca bir küçük sokağa girersiniz ve hemen bir ufak meydancığa gelirsiniz ki, orası Kara Abdür'r-Razzāk mahallesidir. O meydancıkta sağ tarafta bir viran hâne var; o evin bahçesini kısmen gösterecek sûrette dıvarda bir de ufak pencere var ki, demir parmaklıkla mücehhezdir. İşte, o avlının karşı tarafında Koca Yûnus Emre iki arkadaşıyle berâber medfundur.. Pencere üzerindeki kitâbeyi dikkatle okuyub defterime istihsâh ettim. Orada Yûnus Emre ve Âşık Yûnus'tan başka, bir de Abdür-Razzāk ismi zikrolunuyor ki, o mahalleye ismini veren Kara Abdü'r-Razzāk bu zâttır. Kitâbeyi, işte aynen veriyorum :

Asl-ı sütûde gevherü'l-Hak Yedekci-zâde
Cûd-ü keremle yektâ zât-i cihân-pesendi

Rağbet edüb bu câyı ihyâya kıldı hikmet
Üçler makâmın ◡ icrâ etti gören beğendi

Evvelki Yûnus Emre, Âşık Yûnus ikinci
Üçüncü Abdü'r-Razzâk Uşşâk-ı ser-bülendî

Hayrât-ı pâki olsun makbûl-i kurb-i Bâri
Ola şefâʻatiyle bânîsi behre-mendi

İlhâm ◡ olundu geldi bir zât dedi târîh
Üç kabri kıldı maʻmûr li-llâh ʻAli Efendi

Açıkca anlaşılıyor ki Yedekci-zâde ʻAli Efendi adında bir hayr sâhibi bu üç muhterem adamın kabirlerini taʻmir ve ihyâ eylemiş imiş. Bu tam *târih*, ebced hesabı üzre 1252 (M. 1836-37)'yi gösteriyor; bir de *taʻmiye*'si var ki 1253 senesinde, yâni bundan yüzondört sene önce taʻmir olunmuş demek oluyor. Araştırmalarımıza göre, Yûnus Emre'nin mezarı bir zamanlar bütün bütün harap olmuş ve yeri belli olmıyacak sûrette düz kalmış imiş; meşhur Niyâzî-i Mısrî, bilhassa takayyud etmiş ve mezarın hakîkî yerini taʻyîn eylemiş imiş." (Rızâ Tevfik, *Peyâm ilâve-i edebiyyesi*, 19 Haziran, 1329, *Yunus*

olunan bu medfeni, Yûnus'un hakikî medfeni olarak kabûl etmemek için birçok sebepler vardır. Birincisi, Niyâzî Mısrî'den önce, Bursa'da gömülü kimselerden ve oradaki türbelerden söz eden Evliyâ Çelebî, Belîg, Lâmi'î gibi çeşitli müellifler böyle bir türbeden hiç bahsetmiyorlar. Bundan başka, Yûnus'un Bursa fethinden önce vefât ettiği muhtemel olmakla berâber, Bursa fethinde bulunduğuna, veyâ fetihten sonra geldiğine dâir hiçbir kayıd yoktur; hâlbuki, Bursa'da fetihten sonra ilk devirlerde yaşayan eski mutasavvıfları pek iyi biliyoruz. Eğer Yûnus gibi çok tanınmış bir mutasavvıf orada yaşamış ve ölmüş olsaydı, ilk tarihçilerimizle berâber, zikrettiğimiz müelliflerin de ondan söz edecekleri pek tabiî idi. Bundan başka, Yûnus Emre'nin, Âşık Yûnus adlı diğer bir halîfesi olduğu rivâyeti de, eski tarihî kaynaklarda buna dâir hiçbir tarihî kayda rastlanılmadığından, hiçbir tarihî kıymeti olmayan –ve nihâyet bir asırdanberi halk arasında yayılmış– zayıf bir rivâyettir [40].

2 — Manisa Vilâyeti'nin Kula ve Sâlihli kazâları arasında "Emre" adlı yetmiş evli bir köyde kârgir bir türbe vardır ki, türbe içinde Tapduk Emre ile çocuklarının ve torunlarının, kapı eşiği önünde de Âşık Yûnus'un mezarı bulunur; mezar taşlarının hiçbirinde yazı olmayıp, yalnız Yûnus'un taşında ufak bir balta resmi kazılıdır [41]. Bu mezarı ziyâret

---

Emre'yi ziyâret makâlesinden). Biz, Yûnus'un bu makâmını Niyâzî-i Mısrî'nin keşfettiğine dâir Bursa'da tarîkat erbâbı arasında yayılmış olan bu rivâyetin asıl ve esâsı olmadığı kanâatindeyiz; zirâ tıpkı Niyâzî gibi, Yûnus'un eserlerine karşı büyük bir hürmet besleyen Şeyh İsmâ'il Hakkı, Niyâzî'nin ölümünden onüç sene sonra, yâni H. 1118 (M. 1706-1707)'de yazdığı *Şerh*'te, Yûnus'un Bursa'daki mezarından hiç söz etmiyerek, onu Kiçiborlu civârında bir kasabada gömülü göstermiştir. Eğer Niyâzî-i Mısrî hakikaten bu yeri keşfetmiş olsaydı, İsmâ'il Hakkı, kabûl etsin etmesin, her hâlde bundan söz edecekti.

[40] Kitabımızın, VIII. bölümünün 7 numaralı notunda, Yûnus Emre halîfesi olarak bir de Âşık Yûnus bulunduğu hakkındaki rivâyetin tarihî bir esâsa dayanmadığını söylemiştik. Bu rivâyetin menşe'i, hiçbir tarihî kıymeti olmayan bu Bursa'daki topu topu bir asırlık mezarlardır. *Dîvân* basıldığı zaman, tabiî bunun te'siriyle, ayrıca bir de Âşık Yûnus'tan bahsolunmuştur. Kaç asırdanberi yazılmış çeşitli tarihî kaynaklarda hiç yer almayan bu bir asırlık yeni rivâyetin, hattâ Niyâzî-i Mısrî zamanına kadar bile götürülemiyeceği anlaşıldıktan sonra, tabiî, buna tarihî ve müsbet bir mâhiyet isnâd olunamaz. Şarkiyatçı Melioransky ile Rızâ Tevfik Bey'in bu husustaki yanlışlıkları, her gördükleri rivâyeti, araştırmaksızın kabûl etmelerinden ileri gelir.

[41] Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in, *Aydın Vilâyetine Mensup Ricâlin Terâcim-i ahvâli* ile, *Osmanlı Müellifleri*'nde Yûnus'a âit kısım.

etmiş olan Bursalı Tâhir Bey, bu taşın nihâyet elli-altmış senelik birşey olduğunu söylüyor ki, bizce, üzerindeki balta resmi, yukarıda zikrettiğimiz meşhur odun menkabesine âit bir timsâlden ibârettir. Köy halkı arasında yayılmış rivâyete göre, şeyhine pek çok sevgi ve saygı gösteren Yûnus, mahsus, kapı eşiğine gömülmesini vasıyet etmiş ki, şeyhi ziyâret edecekler onun mezârına basıp geçebilsinler. Bu medfenin hakîkaten Yûnus'un şeyhine, veyâ Yûnus'a âit olduğu hiçbir sûretle iddia edilemez.

3 — Erzurum'a birbuçuk saat uzakta bulunan Palandöken dağları eteğinde şarktan Erzurum ovasına bakan Dutcu köyünde Tapduk Emre ile Yûnus Emre'nin türbeleri vardır. Duvarla mahfuz ve kalın odun parmaklıkla mücehhez olan bu türbenin bulunduğu bu köy ve çevresindeki yerler, ʿAlî Baba dergâhına vakfedilmiştir. Dutcu köyünde her namazdan sonra Yûnus'un rûhuna *Fâtiha* ithâf ederler ve yazın Erzurum'dan birçok adamlar onun ziyâretine gelerek, *Yemen illerinde Veyse'l-Karânî* ilâhîsini okurlar [42]; lâkin Yûnus'un o yerlere gidip yerleştiğine dâir elimizde tarihî hiçbir kayıd bulunmadığı gibi, Tapduk Emre'nin de Sakarya havâlisinde münzevî olarak yaşadığını bildiğimiz için, bu makāmı da Yunûs'un hakîki medfeni saymak mümkün değildir.

4 — Bursalı Şeyh İsmâʿil Hakkı'nın rivâyetine göre, Yûnus Emre ile şeyhi Tapduk Emre'nin ve onun şeyhi Sinan Efendi'nin kabirleri bir kubbe altında "Kiçiborlu kasabası kurbündeki gadîr-i ʿazîmin cânib-i şarkîsinde olan puşte tarafında bir karyede [43]" dir. Diğer tarihî kaynaklarda bulunmayan bu rivâyet, öyle birdenbire kabûle değer sayılamaz. Tarihî bakımdan bunu kuvvetlendirecek diğer bir delîle de mâlik değiliz.

Şu hâlde beşinci ve son olarak Lâmiʿî Çelebi'nin *Nefahât terceme* ve *Zeyli*'ndeki rivâyetini tercih ederek, Yûnus'un, Porsuk-suyu'nun Sakarya'ya karıştığı yerde gömülü olduğunu kabûl etmek kalıyor ki, bu da tamâmıyle müsbet olmamakla berâber, diğer rivâyetlere göre her hâlde

[42] Erzurumlu bir talebemin, bana vermiş olduğu bu bilgiyi, Rızâ Tevfik Bey de, *Peyam*'daki makālesinde Erzurumlu bir dostundan naklen kuvvetlendiriyor. Erzurumlu ihtiyar bir sahaftan aldığım bilgiye göre, bu türbede eski ve çok büyük bir *Yûnus Dîvânı* da mevcut imiş; Yûnus'un eserleri ve menkabeleri bütün o yerlerde pek tanınmış ve yaygın bulunuyormuş.

[43] Bursalı İsmâʿil Hakkı, yukarıda adı geçen yazma *Şerh*'inden.

daha akla yakın görünüyor[44]; bununla berâber, Yûnus'un şeyhinden ayrı bir yerde bir zâviye kurmuş olduğunu düşünecek olursak, Lâmi'î'nin ta'yin ettiği yerde Tapduk Emre'nin ve İsmâ'îl Hakkı tarafından tasrih edilen yerde de Yûnus Emre'nin gömülü olmaları ihtimâli de kuvvetlidir. Şeyh ile mürîdi arasındaki münâsebetin samimîliği, halk muhayyelesinin mutlakā ikisini biribirinden ayırmayarak medfenlerini bile aynı yerde saymaktan kurtulamamasını intâc etmiş olabilir. Her hâlde, Anadolu'nun geniş sâhasında Yûnus'un bu kadar başka başka yerlerde makamları olması, halkın ona nasıl kudsiyet verdiğini göstermek bakımından pek mânalıdır. Bursalı Tâhir Bey, bütün bu tafsilâta ek olarak, ayrıca bir de Karaman'da Yûnus'un bir medfeni olduğunu söylemekle berâber, bu hususta hiç tafsilât vermiyor[45].

48. Şöhreti:

Yûnus Emre öldükten sonra, kendiyle çağdaş, yâhut kendisinden zaman bakımından önce diğer birtakım halk mutasavvıfları gibi az zamanda unutulup gitmedi; aksine, ünü bütün Anadolu ve Rumeli sâhalarına yayılarak bütün halk sınıfları arasında yüzyıllarca yaşadı. Bu bakımdan, şüphesiz, Türk dehâsının temsilcilerinden sayabileceğimiz bu büyük halk şâirinin edebiyatta nasıl yeni bir tarz yarattığını, daha doğrusu, eski bir tarzı kendi şahsiyetiyle nasıl mezc ve ihyâ ettiğini onuncu bölümde açıklıyacağız; bu yüzden, burada, edebî tafsilâtâ girişmeksizin Yûnus Emre'nin öldükten sonra çeşitli halk sınıfları arasında nasıl bir telâkkîye mazhar olduğunu, şöhretinin derecesini ve yayıldığı yerleri – elimizdeki pek az vesikalar nisbetinde – göstererek, onun eserinin dâhilî ve edebî tahliline bir zemin hazırlamak istiyoruz. Bunun için, önce mutasavvıflar arasındaki şöhret derecesini, sonra o mutasavvıfların doğrudan doğruya te'siri altında kalan halk kitlesi arasındaki şöhretini, daha sonra da Acem mukallidi klâsik şâirlerin onun hakkındaki telâkkîlerini tedkik edelim.

Daha XIV. yüzyıldan başlayarak Âşık Paşa, Kaygusuz Baba gibi birtakım büyük ve kıymetli takipçiler bulan Yûnus Emre'nin şöhreti,

[44] *Nefahât* tercemesi, s. 691; "Eskişehir-Ankara yolu üzerindeki istasyonlardan Sarıköy istasyonunda bu zât adına bir ziyâret-gâh vardır ki, Lâmi'î Çelebî'nin beyan ettiği yerdir" (*Osmanlı Müellifleri*, s. 194).

[45] *aynı eser*, göst. yer.

mutasavvıflar arasında, XV. yüzyılda da ayni kuvvetle sürdü; bu asırda tesbit edilmiş olan Bektâşî an'anesinde ona nekadar mühim bir yer verildiğini *Velâyet-Nâme*'lerden naklen yukarıda anlatmıştık. Yine ayni an'aneyi zabt ve tesbit eden *Hızır-Nâme*'de de Yûnus Emre'nin Bektâşî büyükleri arasında zikredildiğini görüyoruz[46]. XVI. yüzyıldan i'tibâren yazılmağa başlanan *Âşık Paşa-zâde* gibi tarihlerden başlayarak, *Şakāyık*'ta, *Tâcü't-Tevârih*'te, *Nefahât* tercemesinde, *Künhü'l-Ahbâr*'da ve daha sonraki tarih ve hâl-tercemesi kitaplarında Yûnus büyük bir mutasavvıf sıfatıyle dâima zikredilmiş, hattâ *Şakāyık* sâhibi *Bektâşî* an'anesine geçen meşhur odun menkabesini bile zikirden kendini alamamıştır; bununla berâber, bu şehâdetler nekadar kıymetli olursa olsun, yine asıl mutasavvıfların doğrudan doğruya yürüttükleri fikirler kadar ehemmiyetli sayılamaz. Meselâ, *Vâkı'ât-ı Üftâde*'deki garip bir rivâyet, onuncu asır mutasavvıfları arasında Yûnus'un ne büyük bir ehemmiyeti olduğunu gösteriyor: Gûya Celâle'd-Dîn Rûmî, "merâtib-i mâneviyyeden herhangisine terakkî eyledim ise şu Türkmen kocası Yûnus önüme çıktı!" diyerek onun eriştiği yüksek mertebeyi tasdik etmiş[47]. Bu menkabe, tarihî bakımdan, tabiî kabûle değer olmamakla

---

[46] *Hızır-Nâme*'de, *Beyân-ı seyrân-ı derûn-i bahr ve 'acâyibhâ-yı o ve musâhabet-i mahlûkât ki der ka'r-ı deryâ sû be-sû* başlıklı kısımda Yûnus'un şu sûretle zikri geçer :

Geldi erenler cem' ile gösterdiler ucdan uca
Tapduk Sarı Saltuk bile gösterdi hem ucdan uca
Hem Yûnus Emrem geldiler çün bir yire ilettiler
Bir ak denize attılar gösterdi hep ucdan uca

Bundan sonra gelen *Beyân-ı cem'iyyet-i kübrâ ve sohbet-i heme evliyâ* faslında da, Hacı Bektaş Velî, Seyyid Mahmud Hayrânî, Sadre'd-Dîn Konevî, Mevlânâ, Sultan Veled, Fakih Ahmed, Şems Tebrîzî, Salâha'd-Dîn Zerkob, Resûl Baba, Seyyid Battāl Gāzî, Sultan Şucā', Melik Gâzî, Âhî Ören, Sarı Saltuk, Emîr Seyyid ve daha bunlar gibi bir kısmını bilmediğimiz birtakım eski mutasavvıflar arasında da Yûnus'un adına rastlıyoruz :

Âşık Beşe Tapduk Beşe geldi Kılıç Abdal bile
Hem Yûnus Emrem de bile bir gine görsem yüzlerin

[47] H. 978 (M. 1570-71)'de ölen Celveti şeyhi Bursalı Şeyh Mehmed Muhyi'd-Dîn Üftâde'nin sözleri, halîfesi Şeyh Hüdâ'î tarafından zabt olunmuştur ki, işte bu büyük Arapça esere *Vâkı'ât-ı Üftâde* derler. Bâzı parçaları Türkçeye de çevrilmiş olan bu eserin Hüdâ'î Dergâhı, Atlama Taşı, Bâyezid Câmi'i ve Câmi'-i Kebîr kütüphânelerinde ve daha başka yerlerde yazma nüshaları vardır. Mevlânâ'nın ölüm tarihî düşünülecek olursa, bu sözün tarihce kabûl edilemiyeceği ve nihâyet menkabevî bir rivâyet derecesinde kalacağı anlaşılır.

berâber, pek mânalıdır; bununla berâber, *Vâkı'ât*'taki rivâyetine göre, Şeyh Muhyi'd-Dîn 'Arabî te'siri altında kalmakla berâber, zâhid ve muttakî bir adam olan Şeyh Üftâde, Yûnus'un birtakım geniş ve serbest telâkkîlerine ekseriyâ muârız bulunurdu[48]. H. 1066 (M. 1655-56)'da ölen *Dil-i Dânâ* sâhibi meşhur Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi de Yûnus'un takdirkârlarındandı; "Lisân-ı kadîm üzre mâna icrâ eylemiş er, Yûnus Emre Hazretleri'dir." derdi[49]. Bunun gibi, Halvetîye tarîkatinden Mısrıyye kolunun kurucusu olup, H. 1105 (M. 1693-94)'de ölen meşhur Niyâzî Muhammed Mısrî, bâzı şiirlerinde Yûnus hakkında takdir ve tebcillerde bulunduğu gibi[50], ayrıca da onun, "*Çıktım erik dalına anda yedim üzümü * Bostan ısı kakıyub der ne yersin kozumu*" matla'lı meşhur ilâhîsini şerh etmiştir[51]. Niyâzî'den sonra gelen sûfiyye müelliflerinden Bursalı Şeyh İsmâ'il Hakkı da, *Muhammedîye şerhi*'nde,

---

[48] Şeyh İsmâ'il Hakkı'nın bu hususta verdiği bilgi yeter derecede mânalıdır : "ve bu makûle kelimât ekser esnâ-i şevk ve galebe-i hâlde sâdır olmağla kadh ve cerhe sâlih değildir; zîrâ sâhibi ma'zurdur ve lâkin mümkün oldukça ibârette edebe riâyet etmek gerektir. Ânın için Yûnus Emre'nin bu makâlesini ki buyurur : *Cennet cennet dedikleri birkaç köle birkaç hûri * İsteyene versin ânı bana seni gerek seni.* Afdalü'l-müteahhirîn ve emselü'l-müteeddibîn Şeyh Üftâde hoş görmeyib, hakkında «ليس كما ينبغى» buyurmuşlardır ve nice müftiler dahî cenneti istihkār tarîkıyle bu kelimâtı okuyan cehele-i sûfiyyeyi ikfâr etmişlerdir." (*Muhammediyye Şerhi*, Bakıyye-i cild-i evvel, s. 75). Hakikaten, herhangi bir zâhid, yâhut mutasavvıfları körükörüne bir şübhe ile gören medrese adamları, bu gibi serbest telâkkîlere karşı *tekfir* silâhını kullanmaktan hiçbir zaman geri kalmamışlardır.

[49] İbrâhim Efendi halîfelerinden Gaybî, mürşidinin mutasavvıfâne sözlerini toplayarak *Sohbet-Nâme-i Gaybî* isimli eserini yazmıştır. Orada, Yûnus Emre hakkında şu fikirlere tesâdüf olunur : "Lisân-i kadîm üzre mâna icrâ eylemiş er Yûnus Emre Hazretleri'dir ki bu siyakta bizim bu suâlimize ki : *Derviş dilinde söyleyen kim idigin bilir misin * Ya kulağında dinleyen kim idigin bilirmisin* kelâmıdır ki ânların * *Bu dilimde söyleyen kendisidir va'llâhi * Kulağımda dinleyen kendisidir va'llâhi * Gördüm ki âdemdir biri sen ve biri ben * Hakikatte sen ben yok kendisidir va'llâhi*" kelâmı muvâfık-ı cevab düşmüştür, buyurmuşlardır" (*Sohbet-Nâme-i Gaybî*, Hâşim Paşa Kütüphanesi'ndeki yazma nüshadan).

[50] Meselâ, *Divân*'ında rastladığımız şu beyitte olduğu gibi : "*Başsız kabak gibi sen tekerleme söz ile * Yûnus'leyin Niyâzî irfânı arzularsın*". Bu *Dîvân*, mutasavvıflar arasında pek yaygın olup, muhtelif basımları varsa da, en i'timâda değeni 1254'de, Mısır'da basılan nüshadır.

[51] Bu şerhin birçok yazmaları olduğu gibi, *Yûnus Dîvânı*'nın hâşiyesinde de basılıdır. Niyâzî bu şerhte Yûnus hakkında büyük ve samimî bir hürmet ve mahabbet hissi beslediğini göstermektedir.

bir münâsebetle, Yûnus'un birçok beyitlerini nakl ve şerh ederek hakkında birçok takdirlerde bulunmuş[52], ayrıca da Niyâzî'nin eserine uyarak, Yûnus'un ilâhîsini ayrı ayrı şerh eylemiştir[53]. İşte, bütün bu vak'alar Yûnus Emre'nin daha XIV. yüzyıldanberi mutasavvıflar arasında pek büyük bir ün kazandığını ve unutulmak şöyle dursun, bunun aksine, her zaman daha fazla ıştiyakla tebcil ve takdir edildiğini göstermektedir.

Yûnus Emre'nin mutasavvıflar arasındaki bu büyük ünü, ekseriyetle onların doğrudan doğruya te'siri altında kalan halk kitlesi arasında da, XIV. yüzyıldanberi hiç eksilmeksizin yaşayan bir şöhrete mâlik olduğunu anlatıyor. Gerçekten, Anadolu'nun çeşitli yerlerinde makamları olması ve birçok menkabelerinin halk arasında asırlardanberi yayılmış bulunması, bu fikirlerimizi tamâmıyle kuvvetlendirebilir. Yûnus ilâhîlerinin halk üzerinde ne kadar te'sirli bulunduğunu anlamak

---

[52] İsmâ'il Hakkı, akıl ile Hakk'a ermek mümkün olamıyacağından bu gibilere – İbn Sînâ bile olsalar– *hakîm* denilemiyeceğini iddiâdan sonra, Yûnus Emre'yi bir *hakîm-i ârif* olmak üzre ileri sürüyor : "Diyâr-ı Rûm'da Anadolu'da medfun olan Yûnus Emre demekle şöhret-yâb olan böyle değil iken yine Lisânü'l-Gayb'dır ve ânın nazmettiği maarif, Lisân-ı Türkî üzre kimseye makdûr olmamıştır ve cümle ândan sonra gelib nazm-ı maârif edenler âmn mâidesine tufeylî olmuştur. «قال المرحوم قدس سره» *Yûnus Emrem oldu fakîr * Ecel öksesini dokur * Gönül kitâbından okur * Eline kalem almadı.* Pes bu maküleye hakikatta *hakîm* denilir; zirâ ecell-i maârif ile muttasıftır. Felâsifenin hikmet tesmiye ettiği makūlât, hakikatte *hikmet* değildir; zirâ mü'mîn ve kâfir anda müsâvîdir ve âfet-i vehm-ü hayâl şevâibinden hâlî değildir. Bir mâna ki kesb-i fikir ile hâsıl olmuş ola, zannîdir ve bir emir ki keşf-i Hak'la vücud bulmuş ola, kat'îdir. Vahy'illâhi nice mevhibe-i enbiyâ ise, *hikmet* dahî mevhibe-i evliyâdır." (*Muhammedîye Şerhi*, cild-i evvel, s. 82). Görülüyor ki Şeyh İsmâ'il Hakkı pek, haklı olarak, Yûnus Emre'yi bizdeki mutasavvıf halk şâirlerinin en büyüğü ve yol göstericisi olarak tanımaktadır.

[53] Bu şerhlerin birisi, Niyâzî-i Mısrî'nin de önce şerhettiği, *Çıktım erik dalına ânda yedim üzümü* ilâhîsinin şerhidir ki, 1118 (M. 1706-7)'de yazılmıştır; diğeri, *Çıktım bâdem dalına ânda yedim üzümü* ilâhîsinin şerhi olup, 1123 (M. 1711-12)'de yazılmıştır. Bunlardan her ikisi de basılmamıştır. Tâhir Bey, İsmâ'il Hakkı'nın eserleri arasında yalnız Yûnus'un bir gazelinin şerhini zikrediyorsa da (*Osmanlı Müellıfleri*, c. I, s. 29), İsmail Hakkı, arzettiğimiz gibi, iki gazeli ayrı ayrı şerhetmiş olup, birer yazma nüshaları da husûsî kütüphanemizdedir. İsmâ'il Hakkı, ikinci gazel şerhinin sonunda, *Kul çalmadan uyandım hem çalarım sazımı* mısra'ının îzâhı sırasında, Yûnus'un kemâlini şu sûretle anlatıyor : "ve bundan, şeyh-i mezbûrun ekâmil-i nâstan olduğu bâhir oldu. Ânın için kelimâtı, kemâle dâirdir; yoksa beyne'l-Cemâl ve'l-Celâl mütereddid değildir, sâir kelimât-ı 'uşşak gibi".

için, eski mecmuaları, cönkleri biraz karıştıracak olursak, değişik devirlere ve çeşitli seviyede insanlara âit olan bu mahsûllerde mutlakā Yûnus'un şiirlerine rastlarız [54]. Mulbahlı esirin XV. yüzyıla âit şehâdeti, Yûnus ilâhîlerinin daha o zamandan başlayarak halk arasında tutunmuş olduğunu gösterdiği gibi, XVI. asrın ilk senelerine âit olan *Câmiü'n-Nazâ'ir* de, bu eserlerin XVI. yüzyıldaki ehemmiyetini anlatmaktadır. Türklerin millî zevkını okşayan birtakım san'at unsurlarını içine almak bakımından çok "aslî" bir mâhiyeti hâiz sayabileceğimiz Yûnus'un eserleri, ihtivâ ettiği geniş ve serbest tasavvuf felsefesi dolayısiyle Bektâşîler üzerinde çok büyük bir te'sir yaptığı gibi, Kızılbaş Türkmenler arasında da eskidenberi ehemmiyetle telâkkî olunmuştur. Hatâyî'nin bir manzûmesi, Yûnus'un daha o zaman bu saf Türkmenler üzerindeki mânevî nüfûzunu sarih bir sûrette açığa vurmaktadır [55].

[54] Eskiden az-çok bir edebî zevke mâlik ve muhtelif sosyal sınıflara mensup herkesin mecmuaları, cönkleri vardı. Cönk, *sefîne* mânasına olup tûlânî açılan mecmualara denilir. Bu mecmualar, sâhiplerinin zevkıne göre, türlü türlü şiir parçalarını, mektupları, güzel öğütleri, hezeliyâtı ve daha buna benzer bin türlü muhtelif şeyi içine alır. Bu mecmualar arasında birçokları sırf dervişlere âit olan birtakım ilâhîlerden mürekkebtir. İşte, sâhiplerinin sûfiyâne meşrebini gösteren bu cins mecmualardan hemen hiçbiri yoktur ki, Yûnus Emre'nin manzûmelerini içine almasın.

[55] *Mihr-ü vefâ biribirinden azdı*
Behlûl baykuşleyin viranda gezdi
Seyyid Nesîmî'yi zâhidler yüzdi
İncinmedi Hak'tan gelen cefâya

Bu işlerin cümlesini Hak etti
Tabduk bahrî olub ummâna battı
Yûnus kırk gün balık karnında yattı
İncinmedi Hak'tan gelen cefâya

(Hatâyî mahlaslı Şâh Ismâ'il Safevî'nin kendi tarîkatinin âdâb ve erkânını yayma makşadiyle yazdığı *Menâkıbü'l-Esrâr, Behcetü'l-Ahrâr* adlı eserin husûsî kütüphanemizdeki tek nüshasından). British Museum'da mükemmel Türkçe bir *Dîvân*'ı bulunan (Rieu, Türkçe Yazmalar Katalogu, nu. 205) Şâh İsmâ'il'in bu eseri, şimdiye kadar hiç bilinmiyordu; Kızılbaşlık akîdelerini içine alması ve din tarihimiz bakımından pek kıymetli olan bu eser, Şah İsmâ'il'in ve ondan önce gelen bâzı Kızılbaş şâirlerinin kemmiyet i'tibâriyle de oldukça ehemmiyetli hece vezni ile şiirlerini ihtivâ ettiğinden dolayı edebiyat tarihimiz için de çok mühim bir kaynaktır. *Menâkıbü'l-Esrâr Behcetü'l-Ahrâr*'ın Şâh İsmâ'il Safevî'ye âit olmadığını, o eserin dikkatli tedkiki neticesinde kesin olarak anladık; bununla berâber, bu cihet onun ehemmiyetini hiçbir zaman azaltamaz. Anadolu din tarihi hakkındaki tedkiklerimizde bundan pek çok faydalandık.

Yûnus'un hece vezniyle yazdığı ilâhîlerin halk arasında büyük bir zevk ve lezzetle okunduğunu gören Acem taklitçisi şâirler, onun eserlerine karşı kayıdsız ve küçümser davranmak, yâhut, onları şiir dâiresi dışında saymak sûretiyle intikam almak istediler. İlk edebiyat tarihçilerimiz demek olan şuʿarâ tezkiresi sâhiplerinin birkısmı – meselâ Sehî Bey, Latîfî – arûz vezniyle yazan sâir birtakım şeyh ve mutasavvıflardan söz ettikleri hâlde, Yûnus Emre'den bahsi lüzumsuz saymışlar, Âşık Çelebî ise – *Şakāyık* sâhibine uyarak – ona yedi-sekiz satır ayırmakla berâber, eserlerini şiir olmaktan çok tasavvufî ilâhîler saymaktan kendini alamamıştır. Eskilere göre pek tanınan bir tasnif, *şâir*'le *âşık*'ı; yâni, lâ-dinî mevzuʿlarla meşgûl sanʿatkârla, ilhâmını dinden ve tasavvuftan alan sanʿatkârı biribirinden kuvvetle ayırdığı için [56], Yûnus'un

[56] İslâmiyetin zuhûrundan önce Câhiliyye şâirlerinin halk üzerinde sihrî-dinî mâhiyyette ve çok büyük nüfuzları olduğundan, *Kur'ân-i Kerîm*, onların bu nüfuzunu kırmak için tabiatiyle şiir ve şâirler aleyhinde birtakım hükümleri ihtivâ etmektedir; bununla berâber, şiir ve belâgatin Arap hayatında çok ehemmiyet kazanması sebebiyle (Müzehher, *Bülûgu'l-Erîb*, *El-ʿIkdü'l-Ferid* gibi kaynaklardan naklen *Medeniyet-i İslâmiyye Tarihi*, c. III., s. 49. - Brockelmann ve Huart'ın *Arap Edebiyatı Tarihleri*'ne de bakınız), Hazret-i Peygamber, İslâmiyet'i kabûl etmiş olan şâirler hakkında pek büyük iltifatlarda bulunur, huzûrunda şiirler okutur, hattâ Hassan b. Sâbit'i müşrikler hakkında hicviyye yazması için teşvik ederdi; bir defʿa Kâʿb b. Mâlik, küffârın hicvi câiz olup olmıyacağı hakkında ne düşünüldüğünü sormuş ve Hazret-i Peygamber'den, "Küffârı hicv, onlara lisanla ok saçmak mesâbesinde olduğu için cihâd fî sebili'llâh hükmündedir." cevâbını almıştı (Surûrî, *Bahrü'l-Maʿârif* hâtımesi, husûsî kütüphanemizdeki yazma nüshadan. – Nevʿî'nin meşhur mektubunda ve bilhassa *Âşık Çelebi Tezkiresi* mukaddimesiyle Haşmet'in *Senedü'ş-Şuʿarâ*'sında – hususi kütüphanemizdeki yazma nüsha – şiirin câiz olup olmadığı ve faydaları hakkında pek mühim tafsilât vardır). Sonraları, şiirin bu sûretle makbûl oluşu serîʿatçiler ve mutasavvıflar tarafından *tevhîd*, *naʿt*, *ahlâkıyyât* gibi vâdîlere tahsis edilerek, onun dışında kalan lâ-dinî şiirler uzun müddet fenâ nazarla görülmüştür. Mutasavvıflar kendi mevzûlarını teşkil eden hakîkî aşk ile, diğer şâirlerin terennüm ettikleri maddî aşkı biribirinden ayırmak için bundan yararlanarak, âşıkların yâni mutasavvıfların şiʿriyle, şâirlerin şiirlerini biribirinden ayırdılar. Yukarıda, Sultan Veled'in – mutasavvıfların bu eski telâkkisine uyarak – şiʿr-i âşıkla şiʿr-i şâiri biribirinden ne sûretle ayırdığını görmüştük; Sinan Paşa da, *Tezkire-i Evliya*'sında uzun uzun şâirlerin aleyhinde bulunduktan sonra, mutasavvıflarla bunların farkını anlatıyor : "...Ammâ sakın bu sözden Hoca ʿAttâr, Şeyh Irâkî emsâlini şâir sanma, Hazret-i Mevlânâ gazeliyyâtını bu kabilden addeyleme; ânların kelimâtı derd-i dildir ki söylerler ve ânlar gazellerini harâret-i aşkla takrir eylerler. Ânların *Dîvan*'ları dûde-i safâ - vü dâd ile tahrir ve tertib olunubdür ve ânların mecmuaları tılaʿ-yı hüsn-i iʿtikād ile tasvir ve tezhib olunubdur. Ânların sözleri aşk meclisinin sazı olur ve ânların neşîdelerinin bir dürlü âvâzı olur" (*Tezkiretü'l-Evliya*. Bayezid Umumî

mutasavvıflarca büyük bir *âşık* tanınması çok ihtiramkâr bir telâkkidir; lâkin, Acem mukallidi şâirlerin husûsî telâkkîlerine göre, bunda biraz küçümseme mevcut olduğu gibi, birçok tezkirecilerin ondan mutasavvıf sıfatiyle bile söz etmemeleri de, eski şâirlerin Yûnus hakkında pek iyi fikirler beslemediğini izaha yeterlidir. *Dih-mürg-Nâme* sâhibi, eserleri tasavvufî fikirlerle dolu bir şâir olmasına rağmen, Yûnus Emre hakkında hürmetkâr bir lisan kullanamamış [57], bunun gibi Vehbî de onun ilâhîlerinden âdeta bir alay lisanı ve tahkir ile söz etmiştir [58]; lâkin, çeşitli

---

Kütüphanesi'ndeki nüsha). Tezkire sâhibi Latîfî, eserlerinde hiçbir sûfiyâne mâhiyyet bulunmayan şâirlere bu sûretle de kıymet vermek için, lâ-dinî mevzu'ların bile mutlakā birer sûfiyâne mânası olduğunu iddia ediyorsa da (s. 10-12), bu iddia hiçbir sûretle hakikate uygun değildir; bu yüzden, Latîfî ve Nevâ'î gibi müelliflerin (*Mahbubü'l-Kulûb*, s. 30-33), bütün şâirleri mutasavvıf saymak husûsundaki iddialarına rağmen, mutasavların âşık ve şâir tasnifini kabûl mecbûriyetindeyiz.

[57] *Dih Mürg-Nâme*, Yavuz Sultan Selim devri şâirlerinden Işık (اشق) Şemsî, veyâ Derviş Şemsî adı ile tanınmış – Âşık Çelebî ile Hasan Çelebî'ye göre İranlı, Latîfî'ye göre Sivrihisarlı – bir şâirin H. 919 (M. 1513-14)'da yazıp, bu pâdişâha takdim ettiği manzum bir eserdir ki, *Mantıku't-Tayr* te'siri altında yazılmıştır (Bu şâir hakkında bakınız : *Latîfî*, s. 209. – *Âşık Çelebî*, v : 42. – Hasan *Çelebî* 112; Latîfî'nin bunu, Sultan Selim devri sonlarında ölmüş göstermesi yanlıştır; çünkü Sultan Süleyman Kānûnî devrini idrâk ettiğini kendi eserinde söylüyor). Bu eserin « ذم كردن زاغ جعد را » başlıklı kısmında, o devir mutasavvıflarının, Yûnus Emre ilâhîlerini dillerinden düşürmediklerini gösteren şu parça pek dikkate değer :

Sûfidir yâni kuşun benden kaçar
Şöyle zâhiddir ki saldurmaz geçer
Günde halk içinde açtıkçā dehân
Kendüden gayrı Müsülmân yok hemân
Yûnus Emre sözlerin tekrâr ider
Subh olunca nâ-bedîd olur gider
Dâimâ kavli bufdur sâfîlerin
Zühdü yoktur şimdiki sûfîlerin

[58] Vehbî, meşhur *Lutfiyye*'sinde, dilencilerden söz ederken der ki :

Bed-sadâ böyle dilenciye tamâm
Har gedâ der zurefâ-yi a'câm
Bâzı cerrâr da şâir geçinür
Cerr-i eskalda mâhir geçinür
Dağıdır halka müzeyyef tarîh
Olarak lâyık-ı levm-ü tevbîh
İşiten Yûnus‿ilâhîsi sanur
Bu edâsın gören‿âdem usanur

asırlara âit olan bu gibi alay ve tahkirler bile, Yûnus'un halk arasındaki sarsılmaz şöhretini göstermek i'tibâriyle tarihî bakımdan çok mânalıdır.

İşte, elimizdeki vesikaların yetersizliğine rağmen, pek iyi anlaşılıyor ki, Yûnus, Anadolu ve Rumeli sâhasındaki, hattâ Âzerbaycan'daki Türkler üzerinde yüzyıllardanberi büyük bir nüfûz icrâ etmiş ve şöhreti zamanının bütün inkılâblarına galebe ederek bugüne kadar yaşamıştır. X. bölümde bütün sebep ve neticeleri ile göstermeğe çalışacağımız bu nüfûz, yalnız bir devre, bir muhite, yâhut belli bir sınıfa inhisâr etmiyerek, en yüksek fikir ve zevk seviyesinde bulunanlardan, en aşağıdakilere kadar sirâyet etmiş olduğu için, asırlardanberi yetişen sayısız Türk şâirleri arasında –Ahmed Yesevî'den sonra– Yûnus Emre'yi en tanınmış ve eserleri en fazla yaşamış Türk şâiri olarak kabûl etmek zarûrîdir. Yûnusla arasındaki münâsebet ve benzerlik noktalarını bundan sonraki sahifelerde göstereceğimiz Ahmed Yesevî'nin Doğu Türkleri ve onların tasavvufî halk edebiyatı üzerindeki nüfûzu ne ise, Yûnus'un Anadolu Türkleri ve onların tasavvufî halk edebiyatı üzerindeki nüfûzu da ayni mâhiyet ve kuvvettedir. İstanbul ve Anadolu'nun fakir ve tenhâ sokaklarında ekseri akşamlar garip, hüzünlü bir melûl edâ ile yükselen "*Yemen illerinde Veyse'l-Karānî*" nidâsı, mahalle mekteplerinin demir parmaklıklı iri kırık pencerelerinden dökülen, tekyelerde, *Mevlid* meclislerinde husûsî bestelerle dâima söylenen birçok sâde ve güzel ilâhîler, Yunus'un halk arasında hâlâ kuvvetle yaşadığını, hâlâ halkın rûhuna hâkim olduğunu gösteriyor. Halk vezni ve halk dili ile halkın zevkine göre şiir yazdığı için, san'atı taklid ve tasannu'dan ibâret sanan tezkirecilerimizin, ehemmiyetini takdir edemedikleri bu mutasavvıf halk şâiri, hakîkatte, edebiyatımızın en tedkike değer bir sîmâsıdır. Eserlerini altıyüz senedenberi hâlâ aşk ve heyecan ile memleketin her tarafında her sınıf halka okutan bir adam, her hâlde, millî zevkın pek az rastlanılan temsilcilerinden sayılabilir [59].

[59] *İlk Mutasavvıflar*'ın I. defa yayınlanışından bu yana geçen 56 yılda, Yunus Emre için pek çok şey yazılmış, hattâ 1970 Eylülünde İstanbul'da milletler arası bir seminer de düzenlenmişse de bugün bile, teferruata âit bâzı hususlar hariç, Köprülü'nün çizdiği kadrodan pek fazla ileri gidilememiştir.

Yunus Emre ve *Divan*'ı hakkında yeni yayınlar için bk. Faruk K. Timurtaş, Yunus Emre Divanı, İstanbul 1972, s. 38 - 42].

IX. Bölüm

YÛNUS EMRE'NİN ESERİ

49. Yûnus'un Eseri:

Yûnus Emre'nin tek eseri, birçok gazellerini, ilâhîlerini hurûf-i hecâ tertibiyle içine alan ünlü *Dîvân*'ıdır. Önce 1302'de, sonra da 1320'de taşbasmasiyle yayınlanmış olan bu nüshanın tedkikine girişmeden evvel, onun ne dereceye kadar iʿtimâda değer olduğunu ve eğer böyle ise, Yûnus'un ondan başka eserleri olup olmadığını anlamak mecbûriyetindeyiz. Nitekim yukarıda, eskidenberi Ahmed Yesevî'ye isnâd edilen *Dîvân-ı Hikmet*'in mâhiyeti hakkında yaptığımız tedkikler, şimdiye kadar gelen araştırıcıların âdetâ muteârife saydıkları birtakım şeylerin yanlışlığını meydana çıkarmıştı (29. § *Dîvân-ı Hikmet*); ancak, Yûnus'un eseriyle hemen ayni zamana âit lisânî ve edebî mahsûllerin mevcûdiyeti, bu araştırmamızı hayliden hayliye kolaylaştırmaktadır.

Tıpkı *Dîvân-ı Hikmet* gibi, *Yûnus Dîvânı*'nın yazma nüshaları da pek çoktur; *İlâhî*'leri Anadolu ve Rumeli'nin en hücrâ köşelerine kadar geçerek halk arasında yüzyıllarca yaşamış bir şâir için bundan daha tabiî birşey olamaz. Ancak, bütün araştırmalarımıza rağmen, bu *Dîvân*'ın XIV. veya XV. asırlarda yazılmış eski bir nüshasına rastlamak mümkün olamadı. Eldeki nüshalar nihâyet nihâyet son asırların mahsûlüdür. Biz bunun sebebini, *Yûnus Dîvânı*'nın kendisinden yüzyıllarca sonra, ona çok bağlı bir derviş tarafından tertip ve tanzim edilmesinde buluyoruz [1].

---

[1] Bu hususta elimizde sarih bir vesika yoksa da, *Dîvân* nüshalarının hep son asırlara âit olması bizi bu fikri kabûle sevkediyor. Aksi takdirde, eserleri o kadar yaygın ve tanınmış olan bu eski şâirin XIV. veya XV. yüzyıllarda yazılmış eski bir *Dîvân*'ını mutlakā bulacaktık. *Dîvân*'ın mevcûd olmaması, eski zamanlara âit mecmuaların, cönklerin Yûnus ilâhîleriyle dolmasına sebep olmuştur. Kendilerinde sanʿat endişesi, şöhret arzusu olmayarak sırf kudsî bir gāye uğrunda terennüm eden hakikî mutasavvıfların *dîvan* tertibi gibi kayıdlardan uzak olduğunu ve hattâ *Dîvan-ı Hikmet*'in de Hoca Ahmed Yesevî'nin ölümünden çok sonra harâretli bir mürîd tarafından toplanıp tertip edildiğini yukarıda söylemiştik. Görülüyor ki, Ahmed Yesevî ile Yûnus Emre arasında bu hususta da bir benzerlik vardır.

Bizim bildiğimize göre Yûnus'a mensup olan en eski metin, Mulbahlı'nın yayınladığı ilâhîlerdir [2]. XV. yüzyılın ilk yarısına âit olan bu ilâhîlerden sonra, *Câmi'ü'n-Nezâ'ir* sâhibi Eğridirli Hacı Kemâl'in zabt ve tesbit ettiği birkaç ilâhî'yi Yûnus Emre'ye mensub en eski metin

[2] Mulbahlı'nın yayınladığı iki metin hakkında uzun birtakım lisânî tetkiklerde bulunan Foy, onları Arap harfleri ile şu şekilde naklediyor ki Yûnus'a âit eski metin olması bakımından – *transcrition*'da lüzum gördüğümüz biraz değişiklikle – buraya naklini yararlı saydık :

Gâfil olma aç gözünü
Kötülük etme dünyada
Hâline bak olanı gör
Yazukların dileni gör

Niceler yatur düşüben
Sümüklere çöküşüben
Kurm (كرم) ilan, çiyan üşüben
Çürüyen ovulanı gör

Kim âh edüb kılır zârı
Göçmüş yatır pîr u karı
Güffahdur âlemde varı
Miskinleri güleni gör

Sorma hâlin kimsesine
Kim ısını gövdesine
Var رها بته سنه
Alup giden yılanı gör

Hane Muhammed Mustafa
Dünyâ kime kıldı vefâ
Hüküm etti Kaf'tan Kaf'a
Aldanıben kalanı gör

Aldanma mala davara
Sevik eyle bile vara
Kulluk eyle Hakk'a yara
Bâkî yoltaş olanı gör

Yûnus bu sözleri çatar
Kendisi nekadar dutar
Halka maârifler satar
Söylediği yalanı gör

Yanar içim göner özüm
Ölüm endîşesi ne hoş
Ben ölümü anıcak
Ululara danıçag

Oliseriz belli beyan
Teneşir üstüne konan
Kişi göçmüş olur o ân
Halk önünde yuniçag

Hiç bilmem ben nice yidem
Yakasız ton giyem gidem
Hangi yana sefer idem
Başsız ata binicek

Gele bana kamu kardaş
Kim oliser bana haltaş
Ola sînedeki yoltaş
Ben sin'imde kalıçag

Kalam ben 'amelim ile
Gide kamu güle güle
Her niceyse hâlim ile
O'dan yana dönicek

Sana aydıram a paaş
Kim ısıden bağrı pişe
Neler geliserdur başa
Kim şaraba kanıçag

Yarın sayılıser durle
Kim emîr sâyevân birle
Cümle kalâ'ık dirile
Kim ısıden yanıçag

sayabiliriz [3]. Bunlardan sonra muhtelif asırlara âit çeşitli mecmralarda Yûnus adına kaydedilmiş ilâhîlere tesâdüf edilir ki, işte, *Dîvân*'ı sonraları

'Amel verir onda cevab	*'Amelsize olur 'itab*
Şol bizce ya olmas azab	*Bunda azad olıçag*
Ey Yûnus imdi kıl yarak	*Utanmayasın doğru bak*
Cümle halâ'ık dirile	*Adlı adıyle sayılıçağ*

Bu metinlerin dili, eskiliğini pek iyi gösteriyor. Meselâ Sultan Veled'in, *Yoğ idi mâlım tavârım kim virem* mısraındaki "*mal davar*" mefhûmuna, burada *aldanma mala davara* mısraında rastlıyoruz. Sonra, *geliben*, *kaliben*, *geliser*, *kalıser* gibi Türkçesinin ilk devirlerine âit – Sultan Veled'de, Aşık Paşa'da, Gülşehrî'de mevcud – zarf-fiillere rastgeliyoruz. Bunun gibi, *Ben sin'imde kalıçag* mısraındaki "sîn", kabir mânasındadır ki, daha *Dîvân-ı Lugâti't-Türk*'de bu kelimeye rast geliyoruz (c. III., s. 101). O devre âit *Tercemân-ı Türkî ve Arabî*'de de bu kelime *kabir* ve *heykel* mânalarına mevcuttur; bu *heykel*'in eski Türklerde mevcut olan meşhur âdete göre, mezar üstüne konan heykel olması ihtimâli pek kuvvetlidir. Foy'un lisânî izahlarında tenkide muhtaç gördüğümüz birçok cihetler var ise de, burada onlardan bahsedecek değiliz. Her hâlde bu metinler, Foy'un aksini iddia etmesine rağmen, mutlak sûrette Yûnus Emre'ye âittir. Yûnus'un buradaki ikinci manzumesinde – en eski halk şiirlerimizde ve Ahmed Yesevî'de gördüğümüz – bir husûsiyet daha vardır ki, o da nakarat hükmünde olan dördüncü mısra'ların asıl manzûme mısra'larından dâima birer hece eksik olmasıdır; yâni asıl manzume 4+4 ile yazıldığı hâlde, nakaratlar 7 hecelidir (Bu hususta, V. bölümdeki 38 ve 39 numaralı notlara bakınız).

[3] Eğridirli Hacı Kemal'in H. 918 (M. 1415-16)'de toplayıp tertip ettiği *Câmiü'n-Nezâ'ir*'de Yûnus'un birtakım manzûmelerine rastlanılır ki, onların lisânî mâhiyeti hakkında bir fikir vermek için bir tânesini aynen nakledivoruz :

Düşmüşem elden ayâğâ Şâh-u Sultânım meded
Dertliyem geldim kapûnâ derde dermânım meded

Sen hakikat serverî ben bir kemîne kul senin
Hizmete geldim kabûl ‿ et ben kulun Hân'ın meded

Sendedir mühr-î Süleymân sâna fermân ins-ü cân
Yeryüzûnû tuttu dîvler ey Süleymân'ım meded

Fikr-ü zikrindir hemîşe gönlümün eğlencesi
Kimse yâr olmaz banâ hîç tendeki cânım meded

Yânalidan nâra bağrım aşkınâ Ceyhûn gibi
Durmaz‿âkar gözlerimden yâş ile kanım meded

Kafileden ayrı düştüm ey Emîr Hâcı'm benim
'Âsi hurma berkesinde kaldı kârvânım meded

Aşk ile geldi kapûnâ Tapduk'ım Yûnus senin
Gîce gündüz endişem Tapdûk'um-ü cânım meded

tertip eden kimse, bunlardan faydalanmıştır. Bu fikir kabûl edilince, elimizdeki basılı *Yûnus Dîvânı*'nı, yâhut daha sonraki tarihlere âit çeşitli yazma nüshaları tamâmıyle Yûnus'a isnâd edemiyeceğimiz, yâhut Yûnus'un onlardakinden başka ilâhîler yazdığını reddedemiyeceğimiz ortaya çıkar. Basılı *Dîvân*'ı şöylece bir tedkik etmek bunu anlamaya yeter. Tahminen on-onikibin mısra'dan meydana gelen bu *Dîvân*'da, hattâ Yûnus'a âit olmayan birçok parçalar bulunduğu gibi [4], Yûnus'a âit olduğunu kesinlikle bildiğimiz – meselâ Mulbahlı'nın yayınladığı parçalar gibi – birçok şeyler de orada yoktur. Çeşitli yazma nüshalar arasındaki fark da, güvenilir eski bir nüshanın yokluğundan dolayı, herkesin, kendi kavrayışına göre, rastlayabildiği manzûmeleri oraya dâhil etmesinden ileri gelmiştir. Anlaşılıyor ki, Yûnus – bir *Dîvân* tertibi maksadını gütmiyerek – birçok ilâhîler söylemiş [5] ve ayrı ayrı mecmûalarda – azçok birtakım farklarla – tesbit edilmiş olan o ilâhîlerden *Dîvân* tertip edilmiştir. Aynı ilâhînin çeşitli yerlerde biribirinden çok farklı

Basılı *Dîvân*'da bulunmayan bu gazel, husûsî kütüphânemizdeki yazma bir nüshada epeyice mühim tahrifler ile mevcuttur.

[4] *Yûnus Dîvânı*'nın basma ve yazma nüshalarında Yûnus'a âit olmayan birçok şeyler bulunduğu kuvvetle iddia olunabilir. Meselâ : *Yûnus idi pîşrevimiz Âşık Paşa Küşterî'miz * Ol demde oku İsmâil Miskîn niyâmında idi* beyti – ki, Yûnus'un daha önce Âşık Paşa ile Şeyh Küşterî'nin ondan sonra olduklarını gösterir – İsmâil adlı bir şâir - mutasavvıf tarafından yazıldığı mahlasından açıkca görünürken, onu içine alan *ilâhî* aslā Yûnus'a isnâd olunamaz. Bunun gibi, Emîr Seyyid mahlâslı bâzı ilâhîler de ona âit değildir. Bunlardan başka Yûnus, Âşık Yûnus, Derviş Yûnus, Miskîn Yûnus, Kul Yûnus, Yûnus Emrem mahlaslı ilâhîlerden hepsini ona isnâd etmek de pek doğru sayılamaz; yukarıda Ahmed Yesevî'den bahsederken söylediğimiz gibi, Yûnus mahlaslı mechûl birtakım dervişlerin – kendilerince kudsî bir mâhiyeti hâiz olan – Yûnus Emre'nin eserlerine yazdıkları nazîreler de o arada karışmış olur. Yine bunun gibi, başkalarına âit ilâhîler de, mecmuadan mecmûaya geçirilirken, şöhretinin genişliği bakımından Yûnus'a isnâd edilmiş olabilir. Meselâ Yûnus'a âit gösterilen meşhûr *Abdu'l-Kâdir gibi bir er bulunmaz* ilâhîsi, bendeki eski bir mecmuada Eşref-Oğlu adına yazılırdı. Bunların, ne gibi âmiller sebebiyle meydana geldiğini, önce Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inden söz ederken uzun uzun anlatmıştık.

[5] Dervişler arasında Yûnus ilâhîlerinin çokluğunu gösterecek birtakım hurâfe ile karışmış an'anelere tesâdüf edilir. O an'anelere göre Yûnus durduğu yerde irticâlen ilâhîler – yâhut diğer bir meşhur ta'bir ile nutuklar – söylermiş ve onun ilâhîleri o kadar çokmuş ki, birkısmını hayvanât, birkısmını insanlar, birkısmını da melekler terennüm ederlermiş. Bu gibi an'aneler de, Yûnus'un halk arasındaki yerini ve nüfûzunu göstermek bakımından pek mânalıdır.

olması bundan dolayıdır[6] ve yine bundan dolayı, elimizdeki basma veyâhut yazma *Dîvân*'ı lisan tarihi bakımından güvenilir bir vesika sayamayız. Yûnus'un lisan ve edebiyat tarihi bakımından güvenilir bir *Dîvân*'ını tertip edebilmek için, yukarıdanberi belirttiğimiz esas noktaları gözden ayırmayarak, çeşitli yazmaları ve muhtelif mecmualardaki dağınık parçaları toplamak, sonra o devir dil mahsûllerinin – yâni o devirdeki Anadolu Türkçesinin – husûsiyetlerine göre o metinleri kuvvetli bir lisânî tenkidle karşı karşıya bırakarak "*Reconstitution philologique*" sûretiyle yeni bir nüsha meydana getirmek gerekir; bununla berâber, edebiyat tarihi noktasından herhangi basit bir tarihî tenkid, Yûnus Emre'nin edebiyatımızdaki yerini ve eserlerinin edebî mâhiyetini anlamak için yeterlidir diyebiliriz[7].

---

[6] Meselâ yukarıda *Câmiü'n-Nezâir*'den naklen yazdığımız ilâhî, husûsî kütüphânemizdeki yazma nüshada şu şekildedir :

Düşmüş(em) elden ayâğâ şâh(u) sultânım meded
Dertlüyüm geldim kapûnâ derde dermânım meded

Sen hakîkat severîsin ben kemîne kemterin
Kulluğâ geldim kapûnâ ben kulâ hânım meded

Sendedir mühr-i Süleymân sâna fermân ins-ü cîn
Yir yüzîni tuttı dîvler hey Süleymân'ım meded

Yânalıdanberi bağrım aşkınâ Ceyhûn gibi
Durmaz ◡ âkar gözlerimden yâş ile kanım meded

Kafileden ayrı düştüm ey Emîr Hâcı'm benim
'Asi hurma berkesinde kaldı kârbânım meded

Kulluğâ bel bağlayub Tabdûk'a Yûnus (?!) gibi
Gîce gündüz endişem sen câna cânanım meded

Bundan başka, ayni ilâhînin, biribirinden çok farklı bir hâlde – çoğu biribirine karıştırılarak – bir *Dîvân*'ın çeşitli yerlerinde bulunduğu da görülür.

[7] *Yûnus Dîvânı*'nın yazma nüshaları pek çoktur : Galata Mevlevî-hânesi Kütüphanesi'nde (Nu. 608), Âtıf Efendi Kütübhânesi'nde de (Nu. 1047) ve daha başka kütüphanelerde bu *Dîvân*'a, Avrupa kütüphânelerinde de bol bol rastlanır; Viyana'da Flügel Katalogu'nda, Berlin'de Pertsch Katalogu'nda ve diğer büyük kütüphanelerde, yalnız *Dîvân*'a değil, Yûnus'un eserlerini içine alan mecmûalara da çok tesâdüf olunur : Husûsî kütüphanemizdeki iyice bir yazma nüshadan başka, husûsî ellerde de beş-altı aded *Dîvân* nüshasını görüp tedkik edebildik. Es'ad Efendi Kütüphânesi'ndeki bir mecmuada Yûnus'un birçok ilahîleri besteleyenlerinin ismiyle mevcuttur. Husûsî kütüphânemizde de Yûnus'un eserlerini içine alan birçok mecmualar vardır. Herhâlde *Yûnus Dîvânı* hakkında lisânî tedkiklerde bulunmak isteyenler daha bu gibi birçok nüsha ve mecmualar elde edebilirler.

50. Lisânî Mâhiyeti:

Yûnus Dîvânı'nın mâhiyeti hakkında verdiğimiz bilgiler, onun üzerinde lisânî bir tedkik yapabilmek için ne uzun hazırlayıcı çalışmada bulunulması icâbettiğini göstermiştir. Ancak, eserimiz doğrudan doğruya bir lisan tedkiki mâhiyetinde olmadığı için, *Yûnus Dîvânı*'nın lisan bakımından kıymeti ve hangi lehçe dâiresine girdiği hakkında şöyle umûmî bir fikir verebilmek için lâzım gelen bilgiye mâlikiz. Şeyyad Hamza'nın, Sultan Veled'in, Gülşehrî'nin, Âşık Paşa'nın ve daha başka o devir eserlerinin mâlik olduğu dil husûsiyetlerini Yûnus'un eserlerinde de tamâmıyle gördüğümüz için, onu en eski Anadolu eserlerinden sayabiliriz. Ses ve lugât şekilleri – yâni *fonetik* ve *vokabüler* – bakımından bu eserlerin ilmî bir tahlili şimdiye kadar yapılamamakla berâber, Âzerî lehçesiyle büyük bir yakınlık ve benzerliği olduğu birdenbire göze çarpan [8] bu eski Anadolu Türkçesi, eski Oğuzcanın daha sonraki ve gelişmiş bir şeklinden başka birşey değildir [9]. Daha çok eskidenberi bir yazı dili mâhiyeti almış olan Oğuzca, Türkler Anadolu'da yerleştikten sonra –çevrenin ve daha başka birtakım âmillerin te'siri altında bâzı değişmelere uğramakla beraber – yazı dili hâlinde devam etmiş ve vücûde gelen mahsûllerden – yukarıda zikrettiğimiz – pek az birkısmı ve birtakım kitapları bize kadar gelmiştir ki, onlar sâyesinde, Anadolu Türkçesinin XIII.-XIV. yüzyıldaki şeklini lâyıkıyle biliyoruz. Anadolu Türkçesinin daha sonra, İstanbul'un fethinden sonra aldığı şekilden epeyice ayrı olan bu ilk devirlere has dil husûsiyetleri, aynen *Yûnus Dîvânı*'nda da bulunduğu için, onu da bu dâireye sokmak tabiîdir. Onunla ayni devirlere mensûp olan başka eski eserler arasında ufak-tefek bâzı mahallî ayrılıklar bulunması ihtimâli varsa da, bu cihetin araştırılması, önce de söylediğimiz gibi, *Yûnus Dîvânı* metninin yeniden – en eski şekline göre – tertip ve canlandırılmasına muhtaçtır. Esâsen böyle bir çalışma, edebiyat tarihinden çok dil tarihi için kıymetli olabilir. Her hâlde Yûnus'un lisânı, başka o devir Anadolu eserleri gibi, biraz *archaic* olmakla berâber, sâf Anadolu Türkçesi'dir [10].

---

[8] Âzerî lehçesiyle eski Anadolu Türkçesi arasındaki sıkı münâsebeti anlamak için bk. F. Köprülü, *İslâm Ansiklopedisi*, *Âzerî Edebiyatı* maddesi.

[9] Yukarıda Ahmed Yesevî'nin hangi lehçe ile yazdığını göstermek için XI. asırda Türk lehçelerinin tasnifi hakkında verdiğimiz uzun tafsilâta bakınız.

[10] Gibb, Yûnus Emre ile Sultan Veled'in lisânını karşılaştırarak şu hükmü veriyor : "Bu şiirlerdeki lisan, vâkıa uzun zamanlardanberi kullanılmayan ve unutulmuş

51. Edebî Mâhiyeti:

Yûnus Emre'nin *Dîvân*'ı biri mesnevîlerden, diğeri gazel ve musammatlardan mürekkeb olmak üzre ekseriyetle hece vezniyle yazılmış olan on-onikibin mısra'dan ibâret bir bütün teşkil eder. Bu bütünün pek ufak birkısmını – tahminen 1200 ilâ 1300 mısra'ını – teşkil eden ve *Dîvân*'ın başında ufak bir mensûr mukaddimeden sonra gelen[11] *Mesneviyât*, âdeta bir kül teşkil eder ki, şu kısımlara ayrılmıştır : *Dâstân-ı rûh ve nefs ve mâ yete'allaku bihimā mine'l-ahvâl, Dâstân-ı kanâat, Dâstân-ı gazab, Der-beyân-ı ahval-i sabr ve hikâyet-i Yûsuf Aleyhi's-selâm, Der-beyân-ı hâlet-i buhl, Der-beyân-ı ahvâl-i Kārûn, Der-beyân-ı dâstân-ı akl.* Ruh ve nefs ahvâlinden, buhl ve kanâat, sabr ve sehâvet gibi ahlâkî mes'elelerden söz eden bu *Mesneviyât*, tasavvufî ahlâk kāidelerinden mülhemdir ki, bunlarda 'Attâr, Senâ'î, Mevlâna te'sirleri birdenbire göze çarpar. Yûnus burada mutasavvıflar arasında pek tutunan kinâyeli, sembollerle dolu bir ifâde ile akıl ve îmânın tasniflerinden, anâsır-ı erba'anın mâhiyetinden, gönül cihânında hüküm süren Rahmânî ve şeytânî kuvvetlerden, nefsin igvâlarından, kanâat ve sabrın ehemmiyetinden bahseder. Arasıra, mevzûa bir kat daha şiddet ve kesinlik vermek maksadiyle, meselâ Kārûn'un cimrilik mâcerâlarını, Yûsuf'un kuyu içindeki sabırlı tevekkülünü basit bir hikâye üslûbu ile anlatarak

kelimeler ve şekillerle dolu ise de, *Rübâb-Nâme*'deki şiirlerden daha fazla Osmanlı şivesine uyar. Herhâlde Yûnus'un *Dîvân*'ı, *Rübâb-Nâme'den* daha ziyade Osmanlıdır. Bu gazellerin Osmanlı şivesine bu kadar yakınlığı, ihtimâl ki birçok müstensihlerin icrâ etmiş oldukları tashihlerden dolayı ise de, herhâlde, mûellifin Kuzeyli bir Türk olduğuna atfedilmesi daha doğru olur." (*A History of Ottoman Poetry*, I). Biz, Sultan Veled'in eserleriyle Yûnus Emre'nin eserleri arasında dil bakımından bu derece büyük bir fark olduğu fikrini kesinlikle kabul etmiyoruz; eğer *Yûnus Divânı*'nın dil tarihi bakımından güvenilir eski bir nüshası elimizde olsa, bu iddiamızı çok kolaylıkla isbat edebilirdik; lâkin böyle bir nüshaya mâlik olmadığımız hâlde bile, o devirlere âit diğer Anadolu eserleri sâyesinde, Yûnus'la Sultan Veled arasında mühim bir fark olmadığını morfoloji ve fonetik bakımından Sultan Veled'in şiirlerini de ayni lisan dâiresine sokmak icâbettiğini kuvvetle iddia edebiliriz. Gibb'in, kendi iddiasına hiçbir delil getirmemesi de, onun za'f derecesini gösterir. Eğer Gibb, o devir eserlerinin eski nüshalarını görse, Sultan Veled'in eserlerine böyle çok fazla bir ayrılık isnâdından vaz geçerdi. Bu iddiamızı icabında birçok delillerle kuvvetlendirebiliriz.

[11] Basılı *Dîvân*'da ve ekseri yazmalarında bu mensûr mukaddime nazım şeklinde yazılmıştır; hâlbuki biraz dikkat edilirse, onun manzûm olmayıp bir nevi' seci'li nesirle yazıldığı anlaşılır. Yalnız, bazı iyi ve i'tinâlı nüshalarda bunun mensur olarak yazıldığına rast geldik.

Kıyâmet gününün tehlikeli şeylerini gösterir. Tasvir tarzı ekseriyâ san'atlıdır : Meselâ, *Akıl Pâdişâhı Cimrilik-diyârını* zaptettikten sonra, *Kanâat*'ı tahta çıkarıyor; fakat o diyâra giden yol üzerinde bir harâmî var ki, dâima dağ başında duruyor ve hiç aşağılara inmiyor; *Kibr* adındaki bu âsîye uyanlar, uzun ecel ipinin nerede olsa kendilerine erişeceğini hiç düşünmüyorlar. Yûnus Emre, bunlara, adâlet sâhibi aziz bir kişi olan *Akl*'a yalvarmalarını tavsiye ediyor. *Akıl, Kibr*'i dağ başından kaçırmak için *Alçaklık*'ı yâni, *Tevâzû*'u me'mur ederek, onu bir ırmak şeklinde denize akıtıyor. Akl'ın delâletiyle o denize dalanlar, 'ummân içinde kimsenin haberli olmadığı inci ve mercan, lâ'l ve yâkut buluyorlar. *Tevazu'* ve *Kanaat*'ın yardımıyle Kibr'in yenildiği, *Akl*'a haber verilince, memnûniyyetinden Cenâb-ı Hakk'a şükrediyor; fakat *Vücûd-memleketi*'ndeki karışıklıklar bununla bitmiş değildir. *Düzenlik* ve *Safâ*, bu iki düşman yeniden meydana çıkmak üzredir. Casusları vâsıtasıyle bunu haber alan *Akl*, onların aleyhine *Sabr*'ı me'mur ederek, o müşkilleri de muvaffakıyyetle bitiriyor. Bununla berâber, yollar uzun ve tehlikelidir; *Cimrilik* ve *Hased, Kin* ve *Gıybet* gibi düşmanlar var ki, gâyeye erişmeyi önlüyorlar; fakat *Akl*, yine bunlara da çâre buluyor : *Doğruluk!* İnsan bu doğruluk hıl'atını giyince, yâni hakikate erişince, îmân meş'alesi parıl parıl yanarak, *Cisim-evi*'ndeki *Hırsız*, beşeriyyetin o ebedî kandırıcısı meydana çıkıyor, artık kendisini saklamaya imkân bulamıyor [12].

Baştan başa bir bütün teşkil eden ve H. 707 (M. 1307-8)'de yazılmış olan bu uzunca *Mesnevî*, Yûnus Emre'nin öyle iddia edildiği gibi, ümmî bir şâir olmadığını, bunun aksine İran'ın mutasavvıf-ahlâkçı şâirlerinden mülhem olmuş bir mutasavvıf sayılabileceğini gösteriyor. XIII. yüzyılın son yarısı ile, XIV. yüzyılın ilk yarısında vücûde gelen edebî eserlerimizi biraz tedkik eden bir kimse, bu *Mesnevî*'nin gerek mevzu', gerek telâkkî ve gerek ifâde bakımından tamâmen o devreye âit olduğuna pek kolaylıkla hükmedebilir. Bu *Mesnevî*'nin, *Acem arûzu*'na göre yazılması da, hiçbir sûretle o devir edebî an'anelerine aykırı değildir; çünkü o devirdeki Anadolu şâirleri, büyük İran mutasavvıflarının te'siri altında, *Mesnevî* şeklini olduğu gibi *Acem arûzu*'nu da kabûl etmişlerdi.

---

[12] Bu *Mesnevî* basılı *Dîvân*'da çok yanlış ve hiç güvenilemiyecek bir hâldedir. Husûsî kütüphanemizdeki yazma nüshada doğru ve düzgün bir şekilde bulunan bu *Mesnevî*, *Mefâ'ilün, Mefâ'ilün Fe'ûlün* vezniyle yazılmış olup, azçok, eski lisan husûsiyetlerini saklamaktadır.

Lisânın arûza henüz uymaması sebebiyle kelimelerin aslā tabiî bir sûrette okunamayıp uzatıp kısaltılması, san'at gāyesi ta'kip edilmediği için kāfiyelerin hemen dâima kusurlu olması, Yûnus'u şimdiye kadar tedkik edenlerin bunu umûmiyetle hece vezniyle yazılmış saymalarına sebep olmuştur [13]. Az-çok öğretici bir mâhiyette olan bu ahlâkî parça, teknik bakımdan çok kusurlu olması bir yana, bediî kıymet noktasından da Yûnus'un başka eserleriyle ölçülemez; çünkü onun bu didaktik parçaya kendi şahsiyetinden birşey ilâve etmesi, imkânsız denecek derecede müşküldü. Yalnız kendinin değil, dilin de, iyi alışmamış olduğu yabancı bir tekniğe bağlı kalmağa mecbur olmasının da bu hususta te'siri vardır.

Bu uzun *Mesnevî*'den sonra, *Fâ'ilâtün, Fâ'ilâtün, Fâ'ilât* veznine pek fenâ uydurulmuş küçük bir *Münâcât* geliyor ki, ondan sonra da kāfiyelerinin son harflerine göre sıralanmış *İlâhîler*, yâni Yûnus Emre'nin asıl mühim ve şahsî eserleri sıralanmıştır; işte, Yûnus'un asırlardanberi en yaygın olan eserleri bu *ilâhîler, nutuklar* – Bektâşî ta'birine göre *Nefesler* –'dir. İslâm mutasavvıflarında çoğu zaman rastlanıldığı gibi kısmen geniş ve 'âlî-cenâbâne yâni şeref ve haysiyeti koruyan, hattâ pek fazla insânî telâkkîlerden, kısmen namaz ve orucun lüzûmundan bahseden *nutuklar*'dan, en çok da *Vahdet-i Vücûd* felsefesine âit coşkun parçalardan mürekkep olan bu eserlerde, safvet ve samimiyetle kaynaşmış derin ve temiz bir heyecan, ilâhî bir hamle vardır. Ancak Hâlıkı'na 'arz-ı ihlâs için, eriştiği büyük hakikati, gāfillere anlatmak için haykıran bu ilâhî müterennim, kendi ta'birince "*Halk tecellîsini şâir dilince eden bu âşık koca*", eski tarihin bütün hikâye ve rivâyetlerini, an'aneleri, zama-

[13] Veled Çelebî, 1313'de, *Tercemân-ı Hakikat - Servet-i Fünûn nüsha-i fevkal'âdesi*'ne yazdığı bir makalede bu zanda bulunduğu gibi, Gibb de –belki ona uyarak– bu fikirde bulunmuştur : "Bütün bu şiirler Türk vezniyle yazılmıştır. Şübhesiz ki Taşköprüzâde'nin varsagî üslûbu demesi, Türk vezninden başka birşey değildir.... Yûnus'un nazmı belki bütün Türk şâirlerininkinden daha haşin ve kabadır; bunun sebebi, kısmen, Yûnus'un işlenmemiş Türk veznini kullanan tek adam olmasıdır. Sultan Veled ve Yûnus'un muâsır ve halefleri kullanılan ve yerleşmiş Acem vezinlerinden birini seçerek, ona göre şiirlerini tanzim ederlerdi." (*A History of Ottoman Poetry, I*). Melioransky de, yukarıda zikrettiğimiz risâlesinde : "Yûnus'un lisânı, sonraki Osmanlı şâirlerinin lisânından daha sâf ve metîndir ve vezni, hece veznidir; onu, Osmanlı edîb ve tarihçilerinin gözünden düşüren bu iki hâl, bize göre onun eserlerine daha fazla bir kıymet veriyor." fikrinde bulunuyor. Bu yanlışlığın sebebini yalnız tedkiksizlikte değil, basılı *Dîvân*'ın güvenilemiyecek kadar yanlış olmasında ve bir de Âşık Çelebî ile Taşköprü-zâde'nin bile onu yalnız hece vezniyle yazmış gibi göstermelerinde aramalıdır.

nının ilmî ve felsefî telâkkîlerini, sistemlerini tamâmıyle bilir: *Saltanat-ı Süleyman*, *Hazîne-i Ferîdûn*, *Genc-i Nuşîrvân*, v.b. gibi İslâmî ve İrânî an'anelere, enbiyâ tarihinin tekmil safhalarına, Hallâc, Zü'n-Nûn v.b. gibi büyük mutasavvıfların menkabelerine, o devrin ilmî ve felsefî sistemlerine *Yûnus Dîvânı*'nda yer yer belig işâretler vardır. Onları gördükten sonra, Yûnus'un ümmîliği hakkındaki an'anenin hiçbir zaman tarihî bir hakikat sayılamayacağı büsbütün anlaşılır.

Mutasavvıfâne bir vecd ve huşû' içinde bâzan aşkın ulvî ve esrar dolu mâhiyetinden, bâzan Kıyâmet gününün korkulu velvelesinden, bâzan da Cennet'in sütlü ırmaklarından ve ilâhî bülbüllerin *Vahdâniyyet* nağmelerinden bahseden Âşık Yûnus, bütün Türk mutasavvıfları gibi, tabi'ata karşı tamâmen kayıdsız kalamaz. *Dîvân-ı Lugāt'it-Türk*'deki eski Türk şiirlerinde ve Kutadgu Bilig'de [14] tabî'ata karşı nasıl bir heyecan, bir incizab varsa, Sakarya ormanlarında meczûbâne dolaşan Yûnus'un eserlerinde de az-çok bir tabi'at zevkı mevcuddur; lâkin, gözleri iç âlemin derinliklerinden kurtulamadığı için, *Dîvân*'ındaki pek az tabi'at levhalarında bile yine vicdânî renkler, safhalar göze çarpıyor ve netice mutlaka hiç beklenmeyen bir tarzda, yâni ya bir ahlâkî öğüt, ya bir mutasavvıfâne hikmet şeklinde zuhûr ediyor [15]. Bu bakımdan,

---

[14] Kitabımızın ilk kısmında (6. § *Halk Edebiyatı*) eski halk edebiyatımızda tabî'at hissinin derecesi hakkında biraz bilgi vermiştik. Bu hususta daha fazla tafsilât için bk. *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, 1928, s. 87, 184, 194 v.d.). *Kutadgu Bilig*'de de – meselâ Bugra Han hakkındaki kaside girizgâhında olduğu gibi – tabiatı tasvir eden samimî parçalar vardır. Radloff'un neşrettiği nüshaya bakınız.

[15] Meselâ, şu parçalarda olduğu gibi:

Gitti bu kış zûlmeti geldi bahar nâz ile
Yeni nebatlar bitti cünbüş oldu yaz ile

Yine merg-zâr oldu uş yeni gülzâr oldu
Ter nağme düzer oldu mûsıkî de sâz ile

Hoş haber geldi dosttan bezendi bâğ-ü bostan
Ötüşür hezâr destan bülbülleri zâr ile

Kim görmüştür baykuşun gülsitâna girdiğin
Leylekler zikredemez bir latif âvâz ile

Nice mâh saklar isen dürdâne gevher olmaz
Leylek leylekle uçar hemîşe bâz bâz ile

El kuşu elden ele gül kuşu gülden güle
Baykuş virâne sever şâhinler pervâz ile

Yûnus'un eserleriyle çevresi arasında bir bağlantı kurmağa çalışmak çok indî ve çok yanlış birşeydir[16]. Yûnus'un ahlâkî ve felsefî manzûmeleri yanında pekaz şathiyyât-ı sûfiyâne şeklinde şeylere de rastlanır. Bâzı meczuplardan sâdır olan bu kabil şeyleri taklidle şuurlu mutasavvıflar tarafından da yazılan bu cins manzûmeler, mâna derinliğine nüfûz edemiyen "kāl-ehli" ne göre, deli saçması gibi görünürse de, tasavvuf rumûzuna lâyıkıyle âşinâ olanlarca onların pek sarih bir mânası vardır. Yûnus'un meşhur, *"Çıktım erik dalına anda yedim üzümü"* ilâhîsi kabilinden – bâzısı hakkında uzun şerhler yazılmış – manzûmeleri, işte hep bu tarzdadır [17].

Görülüyor ki, burada tabî'at esas mevzûu teşkil etmiyor; şâir, san'atlı bir dil ile, onun tecellîlerini tamâmiyle sûfiyâne bir tarzda te'vil etmektedir. *Dîvân*'da rastlanılacak daha bu gibi manzûmeler de umumiyetle böyledir. Aradığını yalnız ve tamâmiyle vicdânda bulan hakîkî bir mutasavvıf için bunu tabiî görmelidir.

[16] Necib Âsım Bey, *Millî Arûz* adındaki küçük risâlesinde Yûnus Emre'nin olduğunda çok şüphe ettiğim, *Müslümanlar gönül şehri açılmaz key alâmet var * Nazar eylen bu dünyaya aceb dürlü melâmet var* gazelini, Selçukluların sonlarındaki karışık zamanına isnâd ederek, hâricî âleme çok kayıdsız olan bu dervişin eserleriyle çevresi arasında sun'î bir nisbet kurmağa çalışıyor. Hâlbuki mutasavvıfların şâirâne ilhâmı sırf kendi iç tabî'atlerine, vicdânî kâinatlarına mütevakkıf ve zaman ve mekânla alâkalı olmaktan çok uzaktır. Kâinatta hâdiselerin sonsuz tenevvü'leri arasında gözükmekte olan Vahdet, vicdân'da toplanan varlık. hakikî bir mutasavvıfın biricik meşguliyet sermâyesidir. En büyük hakikat olan *Vücûd-ı Mutlak*'ı vicdânda bulan Vahdet perestişkârı, *Ne kadî adl-ü dâd eyler ne kaygûlûyu şâd eyler * Ne ümmî i'tikâd eyler ne îmâmda imâmet var* tarzında zamanından şikâyete tenezzül etmez. Her devrin, her hükûmetin, her idâre adamının fenalığı, zulmü, dinsizliği hakkında halk arasında yayılan dâimî rivâyetler ve bu rûh hâlinin bir hâricî tezâhürü sayabileceğimiz o tarz muhtelif destanlar, şiirler varsa da, onlarda hiçbir tasavvûf mânası bulunamaz. Mutasavvıflar umûmiyetle bu dünyadan hoşnûd değildirler ve onun aleyhinde bulunurlar; fakat bu hoşnûd olmayış, zamanın iyiliğinden, fenâlığından, âsâyişsizliğinden, hulâsa bu gibi maddî sebeplerden ileri gelmeyip, sırf "mesken-i aslî" ye bir ân önce gidip kavuşmak arzusundan doğmaktadır.

[17] Şîraz Atabeylerinden Ebû Bekr zamanında Şîraz'da bulunan Şeyh Cemâle'd-Dîn Lûrî meczup bir mutasavvıftı. Arada birtakım şathiyyât söylerdi. Âlimlerden birkısmı bu şathiyyâtı vesîle ittihaz ederek, onun katline fetvâ yazdılar ve hükümdârdan fetvânın icrâsı için icâzet istediler; lâkin hükümdâr, Şeyh Necîbü'd-Dîn Bozkuş ile Mu'înü'd-Dîn onu tekfir etmedikçe icâzet vermeyeceğini söyledi. Onlar da meczûp ve mağlûp olduğu cihetle tekfir edilemiyeceğine hükmettiler ve meczup böylece kurtulmuş oldu (*Nefahât* tercemesi, s. 533-534). Esâsen meczup olmayan birtakım mutasavvıflar da, bu gibilere taklidle arada bir sûfiyâne şathiyyât söylemekten geri durmamışlardır. Mevlânâ Celâle'd-Dîn Rûmî'nin Sivaslı Şemse'd-Dîn tarafından şerhedilen şu gazeli gibi :

Yûnus'un eserleri vezin ve şekil bakımından da ayrıca tedkike değer : Şimdiye kadar gelen araştırıcıların onu sırf hece vezni kullanmış saymalarına rağmen, Yûnus hem arûz veznini hem de millî vezni kul-

---

دوش وقت صبحدم در چرخ پالان یافتم
در میان دانهٔ خشخاش سندان یافتم

یك کلاهی داشتم از لبلوکم شد زمن
در میان دفتر منلا سلیمان یافتم

یك قطار اشتر بکوه قاف بود اندر کذر
در کنار بحر بی پایان بجولان یافتم

ناقهٔ صالح عصای موسی و روح پدر
هر سه دارد بطن مادر زنده بی جان یافتم

آن خر عیسی و آن سوزن که باشد پای بند
آن خراندر خانه سوزن در کریبان یافتم

دخل هفت اقلیم را از کندم و کاووس و جو
پخته نانی خوردم و بی ضرب دندان یافتم

سیصد و شصت کاوکوهی سرنکون باشاخها
در تنور چار مغز جوز پریان یافتم

صد هزار آهو بره لبها پر از شیر حکم
در میان بیضهٔ بلبل بافغان یافتم

دوش وقت صبحدم رفتم بسوی میکده
صور اسرافیل را در خم بافغان یافتم

نعل می بستند روزی اشترارا ده بروم
حلقهٔ کم شد ازان در کوش خاقان یافتم

خوش بکفتی این سخن منلا جلال الدین روم
معنیش را در میان نقل قران یافتم

Yûnus Dîvânı'nda da rast gelinen bu gibi şathiyyâtın, tasavvuf ehline göre birçok manâları vardır. Görülüyor ki, Yûnus bu hususta aşağıda açıklayacağımız vechile – sâir birçok cihetlerde olduğu gibi – Mevlânâ'ya uymuştur. Yûnus'tan sonra o tarz ilâhîler yazan takipçilerinden meselâ Kaygusuz'da ve son zamanlara kadar gelen birçok Bektâşî şâirlerinde de bu gibi şathiyyâta sık-sık rastlanır. Tasavvuf ehli nazarındaki hakikî mânasını gözönüne almayarak, zâhirî şekline göre bunları mânasızlıkla suçlandırmak yanlıştır. Meselâ, Mevlâna'nın bu gazelinin ilk mısra'ında *duş*'den maksat *'âlem-i elest*, *subhdem*'den maksat *tecellî-i ef'âl*, *Palan*'dan maksat *rûh*, *dâne-i haşhaş*'dan maksat *şey'-i hakîr*, *sindân*'dan maksat *nefs-i emmâre*'dir ki, bu izahlara göre, ilk beytin mânası aydınlanmaktadır.

lanmıştır. Arûz vezninin o sırada Anadolu şâirleri tarafından Türkçe'ye nasıl yavaş yavaş tatbik edilmekte olduğunu yukarıda biraz anlatmıştık (40. § *Millî Dil ve Edebiyat*). Halk arasında yetişmekle ve halka hitap etmekle berâber, hiç de ümmî bir derviş olmayan Yûnus'un arûz veznini kullanması, bu bakımdan pek tabiî görülmelidir. *Divân*'da arûz veznine muntazam ve mükemmel bir sûrette tatbik edilmiş bâzı manzûmelerin Yûnus'a âit olmadığı nekadar açık ise, arûzun Türkçedeki ibtidâ'î şekliyle ve âdeta hece vezninden fark olunmayacak kadar kusurlu bir sûrette yazılmış arûz eserlerinin Yûnus'a âit oluşu da okadar kesindir. Esâsen Yûnus, arûz vezninin hece veznine en çok uyan basit cüz'lerini kullanmıştır [18].

Yûnus Emre arûz veznini kullanmakla berâber, ilâhîlerinin mühim kısmını – ve tabi'î en güzel ve en aslî olanları – hece vezniyle yazmıştır. Bu hususta en büyük âmil, arasından yetiştiği halk kitlesine daha iyi ve alıştıkları bir âhenkle hitap etmek endişesi olmuştur. Bundan başka, kendisinden önce Ahmed Yesevî ve takipçilerinin te'siri altında yazıldığı muhakkak olan başka bu cins halk eserlerinden ayrılmamak fikrinin de bunda şiddetle te'siri vardır. Halk'ın o cins eserlere gösterdiği sevgi ve alâkayı gören bir mutasavvıf-şâir, elbette, Mevlânâ'nın meşhur ta'biriyle, kari'lerine o cins bir meta' arz edecekti; lâkin, bütün bu âmillerden başka, yabancı arûz vezninin o sırada daha çok öğretici mâhiyeti hâiz eserlerde kullanıldığını ve lirik eserlerde ise san'atkârın yaradılış temâyülüne göre daha çok millî vezne temâyül ettiği de unutulmamalıdır. İşte, manzûmelerini, san'at kaygusu ile değil, hattâ san'at endîşesinden bile uzak olarak, sırf ilâhî bir hamle ile inşâd eden Yûnus Emre, pek tabiî, vicdânında gizli olan tabiî ve millî âhenge uymuştur. *Yûnus Dîvânı*'nda hece vezninin hemen her şekline, 6; 7; 8; 5+5=10; 6+5=11; 6+6=12; 7+7=14; 8+8=16 hecelilere rastlanır ki, bunlardan bilhassa "10" ve "12" heceliler edebiyatımızda pek azdır. Bunlarda da

[18] Bu hâl, yalnız Yûnus'ta değil, o devir şâirlerinin hemen hepsinde göze çarpan mühim bir husustur. Dilin arûz ile henüz uyuşamadığı devirlerde, şâirlerimiz ancak hece veznine çok yakın arûz kalıplarını kullanabilmişlerdir. Bunu da ekseriyâ o kadar fenâ kullanmışlardır ki, yukarıda da söylediğimiz gibi, birçok ilim adamları onların arûz ile mi, yoksa hece ile mi yazdıklarını bile fark edememişlerdir. Thùry Josephe'in, Gibb'in, hattâ Veled Çelebî'nin bu husustaki yanlışlıkları bundan ileri geliyor. Hakikaten *Fâi'lâtün*, *Fâ'ilâtün*, *Fâ'ilât* ve *Mefâ'îlün*, *Mefâ'îlün*, *Fe'ûlün* gibi arûz kalıpları, fenâ kullanılınca bizim "11" hecelilerden güç ayırdedilebilir.

bâzan duraklara bağlı kalınmadığı, yâhut birtakım noksanlara ehemmiyet verilmediği görülürse de, ekseriyet bakımından Yûnus, bu vezni büyük bir başarı ile kullanmıştır. Yûnus Emre *Dîvân*'ında, Acemlerin mesnevî ve gazel şekillerine tesâdüf edildiği gibi, murabbaᶜ, veyâ musammat da diyebileceğimiz eski koşma şekline de çok rast gelinmektedir. Yûnus Emre'nin en güzel manzûmeleri bilhassa bu son şekle göre tanzim edilmiştir. Koşma : Murabbaᶜ şekli ise, yukarıda Hoca Ahmed Yesevî'den söz ederken söylediğimiz gibi, halk edebiyatının en eski ve en yaygın bir şeklidir. Yûnus Emre'nin o şekli tercih etmesi, Acemlerin murabbaᶜ veya musammatlarına taklidle olmayıp, sırf halk edebiyatının kuvvetli te'siri altında olmuştur [19]. İşte, açıkca görülüyor ki Yûnus Emre, vezin husûsunda olduğu gibi, şekil husûsunda da halk zevkınden uzaklaşmamış, halk rûhunun asırlardanberi biriktirdiği güzellik kaynağından – bilmeyerek – faydalanmıştır.

52. Yûnus, Ahlâkçı:

Yûnus Emre'nin mesnevîsi ve ilâhîlerinin birkısmı, yukarıda söylediğimiz gibi öğretici bir mâhiyettedir ki, Yûnus bunlarla bir neviᶜ tasavvufî ahlâkı yaymağa çalışmaktadır. Şüphe yok ki Yûnus'un bu kısım eserleri asıl tasavvufî eserlerine göre zayıf ve orijinallikten mahrumdur; yâni moralist sıfatiyle tedkik edeceğimiz şahsiyeti, mutasavvıfâne şahsiyetine göre çok sönük, hattâ manâsızdır; fakat ne olursa olsun, tedkikimizi hattâ en ehemmiyetsiz cephesinde bile eksik bırakmamak

[19] Gibb, bu hususta şu fikri yürütüyor : "Yûnus, Celâl'ed-Dîn Rumî'den mülhem olmasına rağmen, bir modele mâlik değildir. O, ilk mesnevî yazanlar gibi İran üstadlarını taklid etmedi. Onun zamanında batı Anadolu'da gazelcilik yoktu. Yalnız halk arasında birtakım kaba türküler vardı. İşte Yûnus, halkın terennüm ettiği bu kaba türküler şeklinde gazeller tertip etti. İhtimâl ki Yûnus Emre, Hoca Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'ini görmüş, veya işitmişti; çünkü *Dîvân-ı Hikmet*'le Yûnus'un gazelleri arasında gerek maddeten ve gerek tarz bakımından hayli benzerlik vardır; lâkin Ahmed Yesevî'nin o *Dîvân*'ı Batı Türkçesiyle değil Doğu Türkçesiyle yazılmıştır.... Yûnus'un gazellerinde Türklerin en çok sevdiği musammat tertibine riâyet edilmiştir." (*A History of Ottoman Poetry*, *I.*). Yukarıdanberi verdiğimiz îzahlar, Gibb'in birçok noktalarda yanıldığını göstermektedir. Birincisi : Yûnus, mesnevîcilikte İran üstadlarını taklid etmişti; ikincisi, Şeyyad Hamza gibi şâirler, Yûnus'tan önce arûz veznini ve gazel şeklini kullanmışlardı; üçüncüsü, Ahmed Yesevî ile Yûnus arasındaki bağlar hakkında yukarıda bilgi verdiğimiz gibi, aşağıda da daha bazı açıklamalarda bulunacağız. Yunus'la Celâle'd-Dîn Rûmî arasındaki münâsebetleri anlamak için, aşağıda Yûnus'un ahlâkî ve felsefî esaslarından söz eden kısımlara bakınız.

için, Yûnus'un neşr ve telkinine çalıştığı "tasavvufî ahlâk" esaslarını şöyle kısaca gösterelim [20].

Yûnus'un neşrettiği tasavvufî ahlâk, evvelâ herkesi *Kur'ân* ve *Hadîs*'e uymağa, şer'î esâslara en ufak teferruâtına kadar riâyete dâvet eder; çünkü tarîkatın üssü'l-esâsı şerî'attır. Buna riâyet etmeyenler için ise, ebedî azab tehdîdi vardır. Sonra, Sünnet-i Muhammediyye'nin icâbettirdiği menfî ve müsbet birçok ahlâkî esaslar vardır ki – pek belli olduğu için burada tekrârını faydasız sayıyoruz – Yûnus Emre birçok manzûmelerinde onlara bağlı kalma lüzûmunu uzun uzun anlatır : Sabır, kanâat, cömertlik, kerem v.b. gibi. Bununla berâber, bütün bunlar İslâm ahlâkının esaslarını teşkil eden birtakım umumî şeylerdir. Asıl "tasavvufî ahlâk" bundan sonra başlar ki, öncekinden çok daha ağır şartları içine almakla berâber, çok daha ince ve insânîdir; Yûnus bu propagandaya önce tarîkate dâvetle başlar; "Bir mürşid-i kâmil'e inti-

[20] İslâm mutasavvıfları umumiyetle ahlâk hakkında birçok fikirler ileri sürmüşler ve ahlâk mes'elesini dâima kendi sistemlerinin bir tamamlayıcısı olarak gözönüne almışlardır. Gazâlî tam bir ahlâkçı olduğu gibi, Şahâbü'd-Dîn Suhreverdî'nin *'Avârifü'l-Maârif*'i de mükemmel bir ahlâk-ı sûfiyye mecmuasıdır. Ahlâk-ı sûfiyye, yalnız Neo-platonisme akîdelerinden değil, *Kitâb* ve Sünnet'ten ve büyük sûfîlerin an'anelerinden toplanarak teşekkül etmiş bir bütündür ki; burada ona dâir îzahlara girişmek mevzûumuzun tamâmiyle dışındadır. Yalnız, burada Yûnus'un başka mutasavvıf ahlâkcılarla alâkasını göstermek üzre biraz bilgi vereceğiz : Bâzılarına göre tasavvuf üç haslet üzerine kurulmuştur : *Fakr ve iftikar'a temessük, bezl ve îsrarla tahakkuk, ta'arruz ve ihtiyârı terk.* Suhreverdî, *fakr* ile *tasavvuf* arasını ayırmakta ise de, garib ve zavallılara muhabbet, bir *Hadîs-i şerîf*'e göre Cennet'in anahtarıdır. Ayni yazar, ahlâk-ı sûfiye'nin birincisi olarak *tevâzu'u* – Yûnus'un ta'biriyle *alçaklık*'ı – gösteriyor; sonra *mudârât, îsâr ve muvâsât, afv ve ihsân, adâlet ve şefkat* da başlıca ahlâk-ı sûfiyye esaslarındandır. Süfyân-ı Sevrî, *ihsan* hakkında demiştir ki : "*İhsan*, sana kötülük eden kimseye iyilik etmektir; zirâ *muhsin*'e iyilikle mukabele etmek, pazarda satın alınan birşeyin parasını vermeğe benzer". Suhreverdî, mutasavvıflara göre şefkatin ehemmiyetini şu sûretle anlatıyor : Eğer insanlar biribirini sevmiş ve şefkatin faydalarını takdir etmiş olsalardı, bir daha mahkemelere muhtaç olmazlardı. Adâlet, şefkatin yardımcısıdır ve şefkatin bulunmadığı yerde o kullanılır". Mutasavvıf için, "Şefkat kâidelerine riâyet, zâhidlik kâidelerine riâyetten efdaldır; zirâ şefkate riâyet bâtınîdir; hâlbuki ibâdet 'amellerine riâyet etme zâhirîdir". Görülüyor ki, ahlâk-ı sûfiyye cidden yüksek ve çok insânî bir mâhiyettedir; ferdî ahlâka esas olarak bâtını tasfiye ve nefsi küçük görme, sosyal ahlâka esas olarak da ilâhî aşktan muktebes bir aşk ve şefkatla kendi nev'ini severek fenâlığa bile iyilikle karşılığı ortaya sürüyor. Yûnus'un ahlâkî esasları da, umûmî bir sûrette işte bunlardan ibârettir. İşte, görülüyor ki ahlâk-ı sûfiyânenin gayesi, "insân-ı kâmil" olarak Hakk'a erişmektir.

sâb etmeden maksûda varılamıyacağını" gösteren ilâhîleri pek çoktur [21]; lâkin bu yol, bu tasavvuf yolu çok zahmetlidir : Çekilecek müşkiller, dünyaya bîrtakım râbıtalarla bağlı olan nefs ve hevâ mağlûplarının tahammül edebilecekleri gibi değildir; bu yüzden, onları önceden bu zorluklara vâkıf etmek icâbeder. İşte, Yûnus'un birçok ilâhîleri de bu müşkillerin îzâhından ibârettir : Dervişlik, hırka ile, mürîd ile, tac ile olmaz; onların hepsinî bırakmalı, melâmet oklarına hedef olmayı göze aldırarak ar ve nâmusu kaldırmalı ki hakîkî aşk sâbit olsun; işte, ancak o vakit, aşkın feyizleriyle, ikilikten geçilebilir ve Vahdet sırrı, ancak o zaman çözülür; yoksa bu, ilim okumakla olmaz [22]. Aşağıda Yûnus Emre'nin sûfiyâne akîdelerinden söz ederken açıklayacağımız gibi, varlık hakkındaki böyle bir sûfiyâne telâkkî, ancak, "tevekkül ve teslîm"i, dünyevî işlerden tam bir ferâgati, terk ve tecrîdi icâbettirir. O vakit, dervişin herşeyi iyi ve hoş görmesi lâzımdır. Bir def'a bu makāma erenler, artık insanlar arasında iyi, fenâ, müslim, mecûsî gibi ayrılıklar görmezler; hattâ kendilerine fenâlık edenlere karşı bile iyilikle mukabele ederler [23]. İşte, bâzı ilâhîlerinde, "Bir vakıt namaz kılma-

---

[21] Meselâ, *Bir kâmil mürşide varmayınca olmaz* nakaratlı ilâhî gibi...

[22] Meselâ şu ilâhîde olduğu gibi :

İkilikten geçemedin, hâli kal'den seçemedin
Hak'tan yana uçamadın fakihlik oldu sana fak

Cübbe ve hırka taht u tâc versen gerektir aşka bac
Dörtyüz müridle elli haç terk eyledi Abdü'r-Razzâk

Anın gibi dîn ulusu haç öptü çaldı nâkûsu
Sen dahi bırak nâmusu gel beru putun oda yak

Âşık ma'şuk birdir bile aşktan gelir her söz dile
Bî-çâre Yûnus ne bile ne kara okudu ne ak

Burada, tasavvuf ehli arasında pek tanınmış olan *Şeyh San'an Kıssası*'na telmih vardır.

[23] Yûnus'un *İncil* ahlâkına pek uygun gelen şu mısra'ları dikkate değer :

Kim bize taş atar ise güller nisâr olsun âna
Urmaklığa kasdedenin düşem öpem ayağını

Her kim bana söğer ise her dem duâ kılam âna
Çırâğıma kasdedenin Hak yandırsun ocağını

Aşağıdaki manzûme de, sûfiyâne ahlâk esaslarını ve onun nekadar insânî ve fakat bağlı kalınması müşkil olduğunu gösteriyor :

Döğene elsiz gerek, söğene dilsiz gerek
Derviş gönülsüz gerek, sen derviş olamazsın

yanın" aleyhinde en ağır ithamlarda bulunan zâhid Yûnus Emre'nin "tasavvufî ahlâk" esaslarını yayan bâzı pek kıymetli manzûmelerinde, "*Yetmişiki millete bir göz ile bakmayan, onları biribirinden ayıran adam-*

Derviş bağrı baş olur, gözü dolu yaş olur
Koyundan yavaş olur, sen derviş olamazsın

Muhammed darılmazdı, sen yine darılırsın
Bu darılmak sende var, sen derviş olamazsın

Derviş Yûnus sen dahi her gördüğün kakırsın
Bu kakımak sende var, sen derviş olamazsın

Görülüyor ki Yûnus burada sûfîyâne ahlâkı *Sünnet*'e istinâd ettirmektedir. Bu büyük Türk şâir-mutasavvıfı bu geniş, insânî telâkkisini diğer birçok manzûmelerinde de serbestçe açığa vurmaktan çekinmemiştir. Bi manzûmesinde, *Müslüman hıristıyan her ne olursa olsun, misâfire yâni gariplere ikram ve hizmet* lüzûmundan söz ettiği gibi, diğer çeşitli manzûmelerinde de, *Beytu'llâh olan gönülün ehemmiyetinden ve gönül yapmanın kıymetinden* bahsederek, bu düsturdan birçok ahlâkî neticeler çıkarmaktadır; bir manzûmesinde :

Derviş kazan yayidur bir gönül ele getür
Bin Ka'be'den yegrekdur bir gönül 'imâreti

dediği gibi, diğer bir şiirinde de daha güzel bir edâ ile şunları söylüyor :

Gönül Çalab'ın tahtı Çalab gönüle bahtı
İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise

Sen sana ne sanursan ayruğa hem ânu san
Bir mâna Dört-Kitâb'tan budur eğer var ise

Bu mısra'lar en yüksek bir tasavvuf ahlâk düsturunu o kadar kudretle ihtivâ ediyor ki, Câmî'nin,

دل بدست آورد كه حج اكبر ست
أز هزاران كعبه يك دل بهتر ست
كعبه بنياد خليل آذ رست
دل نظركاه جليل اكبر ست

meşhur şiirini, bunun yanında çok sönük sayabiliriz. Yûnus'un bu te'sirini, Hatâyî'nin şu güzel mânîsinde de görüyoruz :

Hatâyî hâl çağında	*Hak gönül alçağında*
Yüzbin Kâ'be yapmaktır	*Bir gönül al çağında*

Her hâlde, Yûnus'un ilâhîleri arasında daha bu gibi birçok örneklere, sûfîyâne ahlâk vecizelerine rastlanılabilir. Bu mes'ele başlı başına bir tedkik mevzûu teşkil edecek derecede mühim ve geniştir.

ları, hattâ halka müderris olsalar bile yine hakikatte âsî" sayacak kadar geniş, insânî bir şefkat göstermesi bundan dolayıdır [24].

İşte başlıca esaslarını tesbite çalıştığımız bu "ahlâk-ı sûfiyâne", pek iyi görülüyor ki, Yûnus Emre'ye has birşey olmayıp büyük İran mutasavvıf-ahlâkçılarının neşr ve telkîn ettikleri şeylerdir [25]. Yalnız,

---

[24] Aşağıya naklettiğimiz şu manzûme, Yûnus'un sûfîyâne ahlâkını en iyi gösteren bir nümûnedir :

Söylememek harcısı söylemenin hâssıdır
Söylemenin harcısı gönüllerin pasıdır

Gönüllerin pasını ger sileyin der isen
Şol sözü söylegil kim sözün hulâsasıdır

Sözü doğru diyene kulı'l-hak dedi Çalab
Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdır

Yetmişiki millete bir göz ile bakmayan
Halka müderris olsa hakîkatte âsîdir

Şerî'atin haberin şer' ile diyem işit
Şerî'at bir gemidir hakîkat deryâsıdır

Ol geminin tahtası nekadar muhkem ise
Deniz mevc uruncağız soyub uşadasıdır

Bundan içeru haber dinlegil benden ey yâr
Hakîkatin kâfiri şer'in evliyâsıdır

Burada, *Uşatmak : kırmak, ufalamak* manâsınadır (*Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l lugati't-Türkiyye*).

[25] İslâm mutasavvıflarının yaydıkları sûfiyâne ahlâk esaslarının *Néo-Platonisme*'le ne dereceye kadar alâkalı olduğunu göstermek için Plotin'in ahlâk hakkındaki telâkkîsini kısaca anlatmak icabediyor. Plotin'e göre Hak bir *Kemâl-i Mutlak* olduğundan, her yaratılan şey nev' ve mertebesinde mükemmeldir. Tesâdüfe tâbi' hiçbir şey olmayıp, her şeyin, her hâdisenin bir *gâ'î illeti* vardır. Plotin'de uzun uzun ve çok etraflı bir sûrette izah edilmiş olan bu gâî illet nazariyesi tabiî nik-bînlik (*optimisme*)'e sevkeder. "Şerrin mevcûdiyeti" i'tirazına karşı müdâfaatı pek kuvvetlidir : "*Şer* aslā kendi başına mevcud olmayıp mutlakā bir *hayr* ile berâberdir. Müsâvatsızlık nizam ve intizâmın şartıdır. Evet, *şer* tecrid olunup kendi başına kaldığı zaman *şer*'dir, *hayr* değildir. Meselâ çirkinlik çirkindir, güzel değildir; lâkin her cüz güzel olsaydı, kül güzel olamayacaktı". Onun *elem* ve ölüm hakkındaki hücumları Seneca'dan ve bütün *Stoicien*'lerden daha açık ve güzel ifade edilmiştir. Ölüm o kadar ehemmiyetsiz birşeydir ki, insanlar bayram günlerinde, onu temâşa için toplanırlar. Bu bir nevi' sahne oyunudur ki, ciddî bir mâhiyeti yoktur. Elem çeken veya ölen rûhumuz değil, maddî varlığımızdır. Hayatta

Yûnus Emre, müteşerriâne ve zâhidâne bir ahlâk umdelerini müdâfaa ettiği birtakım manzûmelerinde nekadar kuvvetsiz, yavan bir edâya mâlikse, bunun aksine, çok geniş ve insanî bir sûfiyâne ahlâk telkin eden parçalarda da o kadar kuvvetli, samimî, şahsîdir. Bundan da pek iyi anlaşılıyor ki bu eski Türk mutasavvıfına göre tasavvuf, ıstılâhlar ve düstûrlardan ibâret cansız birşey değil, tıpkı Ebû Sa'îd Ebu'l-Hayr'-da ve Mevlânâ'da olduğu gibi, yaşanan ve yaşayan birşey, ruhî bir ihtiyaç, ilâhî bir hamledir.

53. Yûnus, Mutasavvıf:

Yûnus'un sûfiyâne telâkkîleri, bütün o devir Anadolu şâir-mutasavvıflarının telâkkîleri gibi, hemen doğrudan doğruya Celâle'd-Dîn Rûmî'den alınmış, yâhut onunla hemen ayni mâhiyettedir. Celâle'd-Dîn'in *Panthéisme İdéalist* adını verebileceğimiz sûfiyâne fikirlerini anlamak için önce *Néo-Platoniste*'lerin – bilhassa son *Néo-Platoniste*'lerin – prensiplerini anlatmak icâbederse de, sırf edebî ve tarihî bir mâhiyeti hâiz olan eserimizin tabiî kadrosunun dışına çıkmamak için, Acem mutasavvıf-şâirlerinde – meselâ Mevlânâ'da, Câmî'de – pek güzel hulâsa

sahih olan yalnız vazifedir. Cihanı dolduran bu feryadlar, hıçkırıklar, şerrin vücûdünü değil, beşeriyetin korkaklığını isbat eder. *Panthéiste* ve *Fataliste* olan Plotin'in *vazife*'yi *tabî'at*'le, *tabî'at*'i *zarûret*, *icâb* ile karıştırması icâbederdi, hâlbuki o *irâde*'yi inkâr etmekle berâber, hiç inkâr etmemiş gibi yine ondan bahsediyor (çünkü o da Spinoza gibi *irâde*'nin ancak tabî'at kānunlarına riâyet takdîrinde mevcûdiyetini ve tazyıksız olarak idrâk ve zekâ ile yapılan hareketlerin irâdî olduğunu kabûl etmektedir). Plotin'in ahlâkı, Elâtûn'unki gibi, musaffâ, şedid ve gāye bakımından *Kemâl-i İlâhî*'yi hedef alan bir ahlâktır. Plotin üzerinde bu gibi hususlarda *Stoïcien*'lerin te'siri de göze çarpıyor. Ona göre *ihtiyat* (*prudence*), *şecaât* (*courage*), i'tidal (tempérance), ferd-i siyâsînin hasletleri yâni *içtimâ'î ahlâk* esaslarıdır. Filezoflara lâzım olan hasletlere gelince, onlar yalnız halka mahsus olan bu hasletleri değil, bizi bu âlemden kurtaracak vecd-i hâl (*extase*)'e hazırlayacak tasfiye edici ve ilham verici hasletleri, yâni *adâlet* (*Justice*)'i, *'ilm* (*science*)'i, *aşk* (*amour*)'ı toplamalıdırlar ki, bunlar da *ferdî ahlâk* esaslarıdır. Eflâtun'da olduğu gibi Plotin'de de ilim bir fazilettir ki insanı yükseltir ve aşkı tevlid eder. Nihâyet bütün bu ahlâk meziyyetlerinin üstünde, metafizikin gāyesi olduğu gibi ahlâkın da gāyesi olarak *visâl ila'llâh*, *hâl* vardır. Plotin'in ahlâk esaslarını ahlâk-ı sûfiyye ile karşılaştıracak olursak, onda bütün Yunan ahlâk sistemlerinin te'sirini görmekle berâber, yine İslâm an'anesine göre bir hususiyyeti olduğunu da kolayca anlarız. Bilhassa *içtimâ'î ahlâk* esasları, ahlâk-ı sûfiyye'de Plotin'inkinden daha geniş ve insânî ve daha kuvvetlidir.

edilen– sûfiyye esaslarını kısaca nakl ve îzah ile yetineceğiz[26]. ki, esas bakımından bütün İslâm mutasavvıflarında müşterek olan – ve Muhyi'd-Dîn 'Arabî'de belki en mükemmel ve ince bir sûrette şerhedilmiş

[26] *Néo-Platonisme* umumî ismi altında felsefe tarihinde meşhur olan ve Milâd'dan sonra II. asırdan VI. asra kadar tam üç asır kuvvetle devam eden bu büyük cereyan esas bakımından Eflâtun'un akîdesinden mülhemdir. Asıl kurucusu Saccas Ammonius bir hıristiyandı ve meslek de İskenderiye'de doğdu. İskenderiye'nin o zamanki vaz'iyetini gözönüne alırsak, bu meslekin esas seciyelerini az-çok öğrenebiliriz : İskenderiye o sırada çeşitli felsefelerin ve dinlerin bulunduğu bir yer idi. Bir taraftan Eflâtun ve Pythagore şâkirdleri, diğer taraftan *Kitâb-ı Mukaddes*'i şerh ederek *Kabbale*'ı hazırlayan yâhut Philon'la Yunan felsefesini Yahudilikle mezce çalışan muhtelif Mûsevî mezhepleri, bir taraftan Zerdüşt ile alâkalı olduklarını söyleyen *Gnostic*'ler, bunlardan başka Saint Athanas'la orada kuvvetli bir faâliyet merkezi teşkil ederek Yunan felsefesine karşı gelmek isteyen Hıristiyanlık... hep orada toplanmıştı. Bütün bu çeşitli akîdelerin karışmasından mu'dil bir rûh hâleti meydana geldi ki "tenkîdî bir *şüphecilik* ve hurâfelere inanmak sâde-dilliliği" onda hüküm sürüyordu; sonra âdetlerin bozulup değişmesi bütün bunlarda zâhidâne bir aksü'l-'amel hâsıl ediyordu. *Néo-Platonisme*'in şu üç esas seciyesi : *Eclectisme, Mysticisme, Aseétisme*, muhitin bu te'siriyle pek iyi îzah edilebilir. Bu meslekin en büyük mümessili Plotin'dir. Eski Yunan felsefesinin son faâliyet safhasını, eski âlim zihniyetiyle ortaçağ zihniyeti arasında geçit safhasını teşkil eden bu felsefî meslek, nihâyet Janblicus ve talebleri ile tamâmıyle tasavvufî bir mâhiyyet almıştır (Bu hususta daha fazla bilgi almak için şu eserlere bakınız: Vochero, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3, vol, 1846. - J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol, 1845. - B. Saint-Hilaire, *de l'école d'Alexandrie*, Paris 1845. Buradaki çeşitli maddeler ve şahıslar hakkında ayrı ayrı *Büyük Ansiklopedi*'ye ve M. Franck'ın *Dictionnaire des Sciences Philosophique*'ine baş vurulabilir. Bu son eserde *Plotin* maddesinde onun Fransızca tercemeleri hakkında yeter tafsilât da vardır). Gibb, İslâm tasavvufunun *Néo-Platonisme*'le alâkasını şu sûretle müdâfaa ediyor : Birçok Şarkiyyûn'un fikrine göre, sûfîlik Hindistan'ın Vedanta felsefesinden ayrılma bir filizdir; lâkin buna *Néo-Platonisme*'den tekemmül etmiş gözüyle bakmak sûretini bence tercihe değer gösteren sebepler şunlardır: Birincisi, bu iki sistemin 'amelî bakımdan ayniyeti; bittabi' hâkim olan dinin te'sîriyle mevzuun gösterdiği husûsî renk istisnâ edilmek şartiyle.. İkincisi mezhep olarak tasavvufun en evvel Sûriye'de Janblicus'un vatanında, yâni Néo-Platonist fikir ve i'tikadların enine boyuna yayılmış olduğu bir yerde meydana gelişinin mütevâtiren sâbit olmasıdır. Üçüncüsü, başka cihetlerine göre, İslâm felsefesinin Aristot'nun bu Yeni-Eflatuncu olan tefsircilerinden alınmış bulunması keyfiyetidir ki, bu da bahs götürmiyecek kadar muhakkaktır (*Tarih-i Eş'âr-i Osmâniyye* tercemesi c. I., s. 92). Nicholson'un *Dîvân-ı Şemsü'l Hakayık* mukaddimesinde bu mes'eleyi iyice îzah ettiğini yukarıda söylemiştik (s. 261).

bulunan – *Vahdet-i Vücûd*, veyâ *Vücûdiyye-i hayâliyye* meslekinden ibârettir[27].

Allāh, *Vücûd-ı Mutlak*'tır. Bundan dolayı her türlü mezâhiri bi-zâtihī şâmildir. *Hüsn* ise Hak Teâlâ'nın bir vechesi olmak bakımından *Hayr-ı mahz* da zarûrî olarak *Hüsn-i Mutlak*'tır. İşte, tabī'at-ı İlâhiyy'e böyledir. Bunu öğrendikten sonra hâdiseler âleminin nasıl vücûde geldiğini anlamak lâzımdır. Zaman tehaddüs etmezden önce, Hak Teâlâ aşk ve ceberût-i gaybiyyesinde yalnızca gizli idi; bu sebeple O'na müncezib olacak bir göz, vecde gelecek bir gönül yoktu; hâlbuki *Hüsn*'ün aslî sıfatı, tecellîye olan cibillî meylidir. İşte, hilkatin sebebi hakkında Hazret-i Dâvûd'un suâline verilen "كنت كنزاً" cevâbı da bunu gös-

[27] Aziz b. Muhammed'en-Nesefî'nin *Vahdet-i Vücûd* hakkındaki aşağıdaki izahları kısa olduğu kadar açıktır :

اهل وحدت میکویندکه وجود یکی بیش نیست وآن وجود خداست تعالی وتقدس ، وبغیر از وجود خدای تعالی وجود دیکر نیست وامکان وجود ندارد که باشد . و دیکران میکویند که اکر وجود یکی بیش نیست ، اما این وجود ظاهری دارد وباطنی دارد. چون این مقدمات معلوم کردی، اکنون بدانکه اهل وحدت میکویندکه باطن این وجود یك نوراست که جان عالمست وعالم مالامال این نوراست . واین نور نوریست نا محدود ونا متناهی وبحریست بی پایان وبی کران . حیات وعلم وارادت وقدرت باین نوراست . بینایی وشنوایی وکویایی وکیرایی وروایی اشیا از این نوراست . بلکه خود همه این نوراست . طبیعت وخاصیت وفعل اشیا درین نوراست . اکرچه صفات وافعال واسامیٔ اشیا از این نوراست ، اما این نور یکی بیش نیست وافراد موجودات بیکبار مظاهر این نورند وهریك دریچه اند . وصفات این نور از این دریچها بیرون تافته است . ای درویش ، ان نور اول وآخر ندارد ، وفنا وعدم را بوی راه نیست . دریچهای نومیشوند وکهنه می کردند وبخاك میروند واز خاك باز می آیند وخود می باشند وخود میرویند وخود میزایند . هریك آنچه ما لابد ایشانست تا بکمال خود رسند با خود دارند واز خود دارند . واین نور بدین مظاهر خود عاشق است از جهت آن که این نور درین مظاهر خود کمال خود را می بیند ، وصفات واسامیٔ خود را مشاهده میکند . واز این جاست روح آدمی بر جسم خود عاشقست ، از جهت آنکه جسم آدمی مظهر صفات روح آدمیست وروح جسم خود را می بیند وصفات واسامیٔ خود را مشاهده میکند . واز این جاست کفته اندکه خود را بشناس تا خدارا بشناسی ، کنون دانستی که این نوراست که خود را می شناسد . واین نوراست که جان عالمست وافراد عالم جمله ومظاهر این نورند . . . »

(Nesefî'nin *Zübdetü'l-Hakâyık*'ından, Ferid Bey'in *Vahdet-i Vücud* adlı eserinden naklen, Matbaa-yı Âmire, 1331, s. 80, 81). İbâre pek sâde olduğundan metnin aynen nakliyle yetindik.

terir[28]; fakat fıtrat-ı ilâhiyye'nin irâde ettiği bu tecellîler nasıl vücûd buldu? Her şeyin zıddıyle mâlûm olması bir müteârifedir. İşte, *Hayr-ı mahz* ve *Hüsn-i Mutlak* ile bir olan *Vücûd-i Mutlak*'ın zıddı da bizza-

---

[28] Burada bütün felsefe sistemlerinin dâima en kuvvetsiz ciheti olan *tekvîn* meselesinin mutasavvıflarca hâl sûretine temâs ediyoruz. Görülüyor ki mutasavvıflarca tekvîn ve sudûr sebebi *aşk*'tır; *Kendi hüsnün hûblar şeklinde Peydâ eyledin * Ceşm-i âşıktan dönüp sonra temâşâ eyledin* diyen şâir, bunu pek veciz bir düstur hâlinde ifâde etmiştir; hâlbuki –*İbsal ve Selaman* sahibi Câmî de dâhil olduğu hâlde– birçok mutasavvıflar, *tekvîn* mühim mes'elesini Plotin'in *sudûr ve tecellî (emanation* - yâhut onun yerine sık-sık kullandığı *irradiation, création* nazariyyesine hemen tamâmiyle uygun olarak daha sarih bir *Yeni-Eflâtunculuk* rengi altında îzah etmişlerdir ki, işte, *Hazarât-ı Hams* yâni *Beş 'Âlem* telâkkîsı bundan doğmuştur. Ayrı yerlerde ayrı birer âlem olmayıp, ayni vücûdun muhtelif safhalarını teşkil eden ve dereke dereke indikçe *Vücûd-i hakikî*'den mütevâzin bir nisbetle uzaklaşan bu *Hazarât-ı Hams* hakkında Bosnevî'nin hulâsasını nakılediyoruz : Kâinat'ın fevkında ve mâ-verâsında menba'-ı kül olan âlem-i lâhut bulunur ki, bu, diğer *Beş Hazret*'te dâhil değildir. *Beş Hazret*'in birincisi *Hazret-i gayb-ı mutlak, Hazret-i 'âmâ*'dır ki, bu, a'yân-ı sâbite âlemidir (A'yân-ı sâbite, Eflatun'un *idée*'lerinin hemen aynidir). İkinci *Hazret, gayb-ı muzâf*'tır ve 'ukûl ve ervâh âlemidir ki buna *Âlem-i ceberût* derler. Üçüncü Hazret, *'âlem-i misâl* veya *âlem-i melekût*'dır ki *âlem-i berzâh* dahî derler. Dördüncü Hazret, *âlem-i şehâdet, âlem-i mülk*'dür ki, içinde hareket ettiğimiz dünyadır. Beşinci Hazret, *âlem-i insan*'dır ki hepsini icmâl ve ihâta eder; çünkü insan *âlem-i sugrâ*'dır. Bu âlemler bâzan *âlem-i gayb - âlem-i berzâh - âlem-i şuhûd*, ekseriya da *âlem-i gayb - âlem-i şuhûd* olmak üzere tasnif olunur. İşte, *Zât-i ahadiyyet*'ten uzaklaştıkça, latâfetinden kayb etmek sûretiyle gittikçe mu'dil olan *Hazarât-i hams* fikri, hakîkat-ı hâlde, İskenderîye Mektebi'ne mahsus olan tecellî nazariyyesinin İslâmiyete tatbikından ibârettir. Bunların *neş'et-i ûlâ ve sâniye*'ye *akl-ı kül, akl-ı evvel* demeleri de, Plotin'in *Noûs*'mn te'siri altındadır. Mevlânâ'nın

«این جهان یك فکرتست از عقل کل   عقل چون شاهست صورتها رسل

beytinde olduğu gibi. . . . Âşık Paşa'nın ta'lîmi bir mâhiyette olan *Garib-Nâme*'sinde bu Yeni-Eflâtunculuk akîdeleri sarih bir sûrette göze çarpar.

Bu *Hazarât* mes'elesini tamamlamak için *a'yân-ı sâbite* mes'elesini de biraz izah edelim : *A'yân-ı sâbite* "Mümkinâtın ilm-i ilâhîde sâbit olan hakâyıkıdır ki, bu hakâyık râyiha-i vücûdu şemmetmemiştir." Çünkü vücûd, sübûttan e'amm olduğu için her sâbit şeyin vücûd ile ittisâfı icâbetmez; bu sebeple bunlar da 'ademiyyet üzre sâbit olup vücûd ile muttasıf değildirler. A'yân-ı sâbite için iki vecih vardır; biri budur ki a'yân-ı sâbite hakâyık-ı ilâhiyye'dir, esmâ ve sıfâtın sûrî olduğu i'tibâr üzre. Bir vecih de budur ki mümkinâtın hakayıkı ve müstenididir. Birinci i'tibâra göre, ervâh için ebdân, ikinci i'tibâre göre de ebdân için ervâh mesâbesindedir. A'yân-ı sâbite'nin ilm-i ilâhîde subûtu feyz-i akdes ile, a'yânın sûrî olan mümkinâtın hâriçte zuhûru da feyz-i mukaddes iledir. A'yân-ı sâbite hâriçte mevcûd olmadığından ca'l ile muttasıf değildir. Mevcud olan, a'yânın yine merâyâ-yı a'yânda feyz-i mukaddes ile zâhir olan suveridir. Bütün suver-i ekvân ve âlem-i imkân mezâhiri, a'yan-ı sâbite'nin, veyâ esmâ' ve sıfâtın suveridir." (*Fusûs Şerhi*, s. 15).

rûre *lâ-vücûd : ʿAdem*, *lâ-Hüsn : Kubh*, *lâ-Hayr : Şer*'dir; fakat bunlar kendi kendilerine mevcud olamazlar; zirâ her *Vücûd-i hakikî*, zarûrî olarak *Vücûd-i Mutlak*'ta dâhildir. Bunlar ise onun ancak *ʿademî* bir sûrette ifâdesidir; bu yüzden, *yokluk* yâni *ʿadem*, sonra *kubh*, *şer*, husûsî bir maksad ve geçici bir ân için tasavvur edilen bir vehm ve hayâldan ibârettir. İşte, bundan dolayı *ʿadem*'in, *kubh*'un, *şerr*'in hakikî varlıkları yoktur. Bunlar ancak bir hayâldir ki, tecellî şartları zarûretiy'le muvakkat bir zaman için zâhir olur. Tecellî tarzı şu sûretle olmuştur : *ʿAdem*, *Vücûd* ile karşılaşınca, *Vücûd* bir aynada aksetmiş gibi, diğerinde bir aks, veyâ hayâl olmak üzre göründü. Hem *Vücûd*'dan ve hem *ʿadem*'den hisseli olan bu akse *Vücûd-i mümkün* derler ki, hâdiseler âlemi budur [29]. Bâzı mutasavvıflar, bunu durgun bir göle akseden güneşe teşbih ediyorlar; onlara göre, bir aynaya baktığımız vakit karşımızdaki resmin

[29] Gelenbevî İsmâʿil Efendi, *Celâl* hâşiyesinde Gazzâlî'nin *vücûd-i mümkin* hakkındaki fikirlerini izah ederken, *Vahdet-i Vücûd* hakkında mühim bilgi vermektedir ki, tecellî mes'elesini açıkca hulâsa ettiği için, kısaca naklini faydalı saydık : "Hakikatte mevcûd, zihinde vücûd kendisiyle kāim olan şeye ıtlāk olunur. Mutasavvıfe Allāh'tan başka bir mevcud-i hakîkî olmadığını bedâhetle görmüşlerdir. Mümkinâta mevcud ıtlākı, alâka-i mazhariyyet iʿtibâriyledir; zîrâ bâzısı Vâcib Teâla ile, bâzısı mümkinât ile kāim vücûdât-ı müteʿaddide yoktur; yalnız bir vücûd vardır ki, o da Cenâb-ı Hak'tır. *Mümkinât mevcuttur* demek, vücûd ânlarla kāim demek olmayıb, mümkinâtın, vücûd kendisinden ibâret ve kendi zâtıyle kāim olan Vâcib Teâlâ'ya bir neviʿ teʿallûkla intisabları demektir. Bu teallûk, Cenâb-ı Hakk'ın aʿyân-ı sâbite'ye tecellîsi ânında hâsıl olur. Aʿyân-ı sâbite de, Kābız, Bâsıt, Rahîm, Kāhir gibi esmâ'-i mütekābile-i İlâhiyye ıktizâsınca mütehâlifü'l-istiʿdâd olan suver-i ilmiyye-yi ilâhiyye'dir. Bu tecellînin nasıl vakiʿ olduğunu Allāh'tan başka kimse bilmez. Zât-ı Vâcib için lâzım ve istiʿdad iʿtibâriyle mütehâlif olan aʿyân-ı sâbite tecelliyât-ı ilâhiyye'nin mezâhiridîr. Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ve sıfâtı o mezâhirin istiʿdâdları vechile ânlarda zuhûr ederek, istiʿdadların tehâlüfünden dolayı, mevcûdât-ı mütehâlife sûretinde nümâyân olur. İmdi tekessür, istiʿdâdâttan neş'et eder. Meselâ birçok âyîneler olur. ânlara bir adamın hayâli akseder. Âyînelerin istiʿdâdına göre, o adam hepsinde türlü türlü görünür; hâlbuki onda bu evsâf ve aʿrâzın hiçbiri yoktur. Vücûd-i hakîkî bir olmakla berâber, tecellî esnâsındaki zuhûriyle mümkinât-ı mevcûde üzerine münbasıt olur. Fakat mümkinât ile ihtilât ve ânlara hulûl etmez. Bu teʿallûk bâkî kaldıkça alâka-yi mazhariyyet iʿtibâriyle mümkinâta mecâzen mevcûd denilir. Teʿallûk munkatıʿ olduğu ânda, ne hakîkaten ne de mecâzen mevcud ıtlāk olunamaz. Şu hâlde mümkinât-ı mevcûde, tecellîye mazhariyyet şartıyle aʿyân-ı sâbite'den ibâret olub, kendileri ile kāim vücûdları yok demektir. Binâberîn ânlara hakîkaten mevcûd ıtlāk olunamaz; ânlar ezelen ve ebeden maʿdûmdurlar. İşte bundan dolayı, aʿyân-ı sâbite râyiha-i vücûdu şemmetmemiştir, denilmiştir." (Ferid Bey'in *Vahdet-i Vücûd* risalesinden naklen, s. 101-106). Aşağıda, bunun bâzı noktalarını izah eden tafsilât vardır.

göz bebeğinde nasıl kendimizi aksetmiş görüyorsak, tıpkı bunun gibi *Suretu'llāh* dahī göz makāmında olan insanda aksetmiştir. Bu sûretle Cenâb-ı Hak hem kendine ve hem insanoğullarına tecellî ettiği gibi, insan da böylece kendinde *Sûretu'llāh*'ı ihtivâ etmiş oluyor [30].

İnsan, içinde bulunduğu ve bir zübdesini irâe ettiği bu hâdiseler âlemine müşâbih olarak, tıpkı onun gibi, ayni zamanda *Vücûd*'dan ve *'adem*'den, *hüsn* ve *kubh*'tan, *hayr* ve *şer*'den, yâni *Vücûd* unsuru ile *'adem* unsurundan mürekkeptir. İnsanda *Ulûhiyyü'l-asl* bu unsur, *Vücûd-i Mutlak*'ın bu lem'ası, şu'ûrî gayr-ı şu'ûrî, asıl kaynağına ulaşmağa çalışır; lâkin *'adem* unsuru buna mâni'dir; bu yüzden insanın vazifesi bu *'adem* unsurunu mümkün olduğu kadar yok etmeğe çalışmak ve *visâl-i Hakk*'a ermektir ki, işte *Fenâ fi-llāh* mertebesi budur. Bu, her nekadar cismânî ölümden sonra olabilirse de, bu fânî hayatta da büsbütün mümteni' değildir : "موتوا قبل ان تموتوا" sırrına mazhar olanlar, işte buna muvaffak olmuşlardır. Bunun çâresi, nefse hâkim olmaktır; zīrâ bize o kadar hakīkî görünen nefs, bütün emellerimizin, felâketlerimizin müsebbibi bulunmakla berâber *mahz-i hayâl*'dir. Esâsen bizde hakīkî mevcûdiyyetten ne varsa hep Allāh'ındır, bizim değildir. Onun gayrisi de *'adem*'dir ki, *kubh* ve *şer* ile müşterektir. O hâlde, *nefs*'e galebe çalmak için aşk lâzımdır; *'adem*'in karanlığını giderecek, bizi *Hüsn-i Mutlak*'a, ilâhî kaynağımıza götürecek ancak odur. *Aşk-ı mecâzî*, ancak *aşk-i hakīkî*'ye eriştirebildiği takdirde mücâzdır. Bu yol, haki-

---

[30] Sûfiyye akîdelerine göre, kâinat, merkez noktası olan insanda hatmolmuştur. Kâinattaki mevcûdât, sıfât-ı ilâhiyye'den ancak birine veya diğerine ma'kes olabilir; hâlbuki insan, cümlesine cilvegâhtır; çünkü *İsm-i a'zam*'ın mazharıdır. *Fusûs* şârihi Abdullāh Bosnevî'nin ifâde ettiği gibi, Kâinat, te'ayyunât-ı zâtiyyenin cem'iyyeti olub, Esmâ-i ilâhiyye onunla zâhirdir; lâkin "cem'iyyet-i ilâhiyye sûretini kabûl kābil ve zuhûr ve izhâr-ı küllî onunla hâsıl olmamağla, ânın rûhu olan âdem, sûret-i ilâhiyye üzre halk edildi; binâenaleyh âdem mazhar-ı esmâ'-i ilâhiyye ve mecma'-i sıfât-ı Rabbâniyye'dir". Bundan dolayı sıfât-ı ilâhiyye'nin kâinâtta dağınık olan in'ikâsât-ı şahsiyyesini insan kendinde cem' etmiş oluyor ki, bu yüzden de Sûretu'llāh'ın mir'ât-ı tâmmıdır. İnsan, hariçteki *âlem-i kübrâ*'nın zübde ve icmâli, musaggarı olduğundan dolayı, *âlem-i sugrâ* nâmını almıştır; hâlbuki bununla iktifâ etmeyen birtakım mutasavvıflar, asıl insanı âlem-i kübrâ ve kâinatı *âlem-i sugrâ* telâkkî ederler. İnsanın bu ulûvv-i şânı *gönül* sebebi iledir; çünkü sıfât-ı ilâhiyye orada mün'akistir. O hâlde Allāh'ı bilmek için ibtidâ kendini bilmek iktızâ eder. İşte sûfiyyûnun «من عرف نفسه فقد عرف ربه» düstûru bundan neş'et etmektedir. Buna dâir Acem ve Türk şâirlerinde, Celâle'd-Dīn Rûmî'de, Feyzî-i Hindî'de, sonra Yûnus'ta, Gaybî'de, Nesîmî'de, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'de v.s. birçok misâller bulunabilir.

katen çok uzun ve tehlikelidir; lâkin o makāma vâsıl olan hiçlikten, şer'den, kubh'tan kurtulur; her şeyde *Hüsn-i Mutlak*'ı görür; kendi bâtınına, gönlüne nazar ettiği zaman da orada *Vücûd-i Mutlak*'ı görür; çünkü kendisindeki *'adem* unsuru yok olmuş, *Vücûd* unsuru asıl kaynağına erişmiştir. İşte, *Hak ile Hak olmak* dedikleri *fenâ fi-llāh*, yâni *Vücûd-i Mutlak*'ta fânî olmak budur. Mansûr'un "انا الحق" demesi, Bâyezid Bistâmî'nin "ليس في جبتي سوى الله" hitâbı bundan başka birşey değildir. Bunun için lâzım olan, *Vecd* ve *Hâl (extase)*'dir[31]. Bundan

[31] Bizim mutasavvıfların *hâl* dedikleri bu vecd ve istiğrak, *Néo-Platonisme* akîdelerinde çok mühim bir yer tutar. Plotin, havassın mu'tâlarını kabûl etmekle berâber, onun üstüne *raison*'u ikāme eder ve yine onun üstünde de *hâl (extase)*'i kor; *raison* kānunlarının bulmak kābiliyyetinde olmadığı *Vahdet-i Mutlak*'a *(Unité absolue)*'yı ancak o bulur. *Hâl, tevhid (unification)*'dir; yâni kesretin, şuûrun, şahsın ortadan kalkması, çekilmesidir; ferdî *(individuel)* ile, *mobile*'in *Vücûd-i Mutlak*'ta ânî temessülüdür; bu hâlde, Allāh'la birleşmiş olan rûh *(esprit)* artık beşerî cisimde bulunmaz; hattâ herhangi bir hâlde onu sevk ve tenvir eden *(âme)*'den de ayrılır. O zaman beşer cismi boş bir saray gibidir ki tabî'at-i uzviyyenin kānunlarına tâbi'dir. Bu sebeple *hâl*, bir *mevt-i mutekaddim*, daha doğrusu Plotin'in *ölmek yaşamaktır* sûfiyâne düsturuna göre bir *ömr-i mütekaddim*'dir; şimdi mes'ele bunu doğuran sebepleri bulmakta kalıyor. Acaba, bu illet, *mücâhede (étude)* midir? İrâde *(volonté)* midir? Aşk *(amour)* mıdır? Bunun cevâbı pek basittir : Mücâhede ve irâde'nin yardımlarını gören aşk, *hâl*'in illet-i müvellidesidir. Mücâhede, mâneviyyetimizi karartan birtakım bulutları dağıtarak doğruca bizi *Vahdet (Unité)* ile karşı karşıya getirir; irâde, kesretten kurtulup, Vücûd-i Mutlak'ı gizleyen son örtüyü yıkmağa gayret eder; kendisini besleyecek yegâne şeyi nihâyet bulan aşk da bir alev gibi fırlar ve işte *Tevhid* böylece hâsıl olur. Bizi, bu saâdet-i gāiyye'ye eriştirecek olan *fazîlet* ve *ibâdet*'dir ki, ibâdet Plotin'e göre, aşkın, gāyesine doğru şiddetli ve kat'î meyletmesinden ibârettir. *Néo-Platonisme* meslekinde, sonraları ilham kuvvetini kaybettikçe, yavaş yavaş *ibâdet*, daha sonraları *sûfiyyâne âyînler aşk*'ın yerini tutmuş ve Plotin'in yüksek nazariyeleri Jamblicus'un elinde en nihâyet bir hurâfe hâline gelmiştir (M. Franck, *Dictionnaire des sciences Philosophiques art.* "*Plotin*", s. 1247). Barthélemy Saint-Hilaire de bunun mâhiyyeti ve husûsiyetlerini tenkidli bir sûrette göstermektedir (*De la Méthode des Alexandrins*, s. XXXV). Bütün bu tafsilâttan anlaşılıyor ki, *Néo-Platonist*'lerin *hâl* telâkkîleriyle bizim mutasavvıfların *hâl* telâkkîleri esas bakımından hemen hemen biribirinin aynidir. *Risâle-i Kuşayriyye*'de bizim mutasavvıfların *hâl* telâkkîleri hakkında dikkate değer tafsilât vardır : Onlara göre *hâl*'den maksat, "mevâhib-i ilâhiyye'den kalbe vârid olan tarab ve hüzün, kabz ve bast, şevk ve heybet gibi mânalardır ki", 'abdin kesb ve mesâ'îsi bunda medhaldâr değildir; hâlbuki *makâm* mücâhade ve riyâzetle kazanılır; sonra *hâl*'in ikinci mümeyyiz vasfı tahavvül ve televvünü, yâni 'adem-i istikrârıdır; hâlbuki *makâm* mustakardır. Görülüyor ki Plotin'in bilhassa *aşk* mahsûlü olarak gösterdiği sâbit olmayan zuhûru nâdir *hâl* ile bizim mutasavvıfların telâkkîleri esas bakımından biribirinden o kadar ayrılmıyor; yalnız, mutasavvıflar bunun delâlet ettiği mânayı genişletmişler, mücâhede ve riyâzetin

sonraki sûfiyye mertebeleri – yâni *fenâ*'dan sonraki *bekā* ve son makam olan *'ubûdiyyet* ve *bidâyet*'e *rücû'* – hakkında evvelce bilgi vermiştik.

Yalnız Yûnus Emre'de değil, belki bütün Türk ve Acem mutasavvıf-şâirlerinde müşterek olan bu esas akîdeleri kısaca anlattıktan sonra, Yûnus'un tasavvufî manzûmelerini anlamak pek kolaylaşır. Celâle'd-Dīn Rûmî'nin eserlerinin te'sirinde kaldığı *Dîvân*'ının birçok yerlerinde vuzuh ve kesinlikle görülen [32] bu büyük Türk mutasavvıfı, tıpkı Mevlâna gibi, bu îzah ettiğimiz, *Vücûdiyye-i hayâlîye : Panthéisme idéaliste* meslekine şiddetle mensuptur. Bâzı zaman, "şerî'at edebinden korktuğu için daha fazla îzâh-ı hakîkat edemiyeceğini" söyleyerek, tamâmiyle şerî'atçılara, zâhidlere yakışan telkinlerde bulunursa da, çoğu

---

te'sirini – Plotin'in rûh fikrine uygun olarak – kabûl etmemişler ve bir *hâl* değil, muhtelif *hâl dereceleri* ta'yin etmişlerdir; bununla berâber, yine birtakımları *hâl*-'in devam ve bekāsına kāil olarak dâimî ve devamlı olmayan tulû'at ashâbını *metali'-i ahvâle gayr-ı vâsıl* saymışlardır. Ancak, ekseri mutasavvıflara göre, *hâl* için zaman vücûdundan başka bekā olmayıp, *mütekellimîn* indinde *'araz*'a mümâsildir; Şeyh Ekber *Fütûhât*'ın yüz doksan ikinci bâbında bunu tasrih etmiştir." Ekseriyyetin bu görüşü Plotin'inkine tamâmiyle uygun düşüyor; çünkü o da *hâl*'i ânî ve geçici olarak kabûl etmiştir. Cüneyd Bağdâdî'nin "طوارق انوار تلوح اذا بدت * فتظهر كتمانا و تخبر عن جمع". beytiyle ta'rif ettiği *hâl*, görülüyor ki, Plotin'inkinden farksızdır (*Risâle-i Kuşayriyye* tercemesi, s. 14-18).

[32] Her iki *Dîvân*'ın dikkatlice tedkîki, bunu açıkca gösterebilir. Meselâ, Yûnus'un :

> "*Bir sâkîden içtim şarab 'arştan yüce meyhânesi*
> *Ol sâkînin mestleri yüz canlar ânın peymânesi*"

gazeli ile, Mevlânâ'nın, «پیش ازان کاندر جهان باغ رز و انگور بود * از شراب لا یزالی جان ما مخمور بود» matla'lı gazeli arasında büyük bir benzerlik vardır. Bunun gibi, "*Bî-mekânem bu cihanda menzilim durağım ânda * Bunda seyreyleyu geldim bâğçe ve bağım ânda*" matla'lı ilâhîsiyle Mevlânâ'nın meşhur,

دلا چه بستهٔ این خاکدان پر کذرانی   ازین حظیره برون پر که مرغ عالم جانی

gazeli hemen hemen ayni mânadadır. Yine Yûnus'un "*Ey âşıkân ey âşıkân aşk mezhebi dindir bana * Gördü gözüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana*" ilâhîsi, Mevlânâ'nın meşhur, "ای عاشقان ای عاشقان" manzûmesiyle ayni mânadadır; bununla berâber, daha birçok bu gibi misâllerle te'yid edilebilecek olan bu mes'elede şu noktayı gözden kaçırmamalı ki, bu te'sir, Mevlânâ'nın, filân veya filân şiirinden değil, umumî şahsiyetinden, sisteminden doğar.

ilâhî bir cezbe ile, o sınırın dışına fırlar[33]; kendisine, "aşk mezhebinin din olduğunu, şerî'at ehlinin o menzile eremiyeceğini", "milletinin her milletten ayrı ve din ve diyânetinin mevcût dinlerden müstesnâ olduğunu, namazsız ve abdestsiz dost mihrâbına vardığını" i'tiraf eyler[34]. Zâhir ehli dânişmendlerin, fakihlerin buna i'tirazlarına karşı Yûnus'un şu cevabı kat'î ve beliğdir :

Bana namaz kılmaz diyen, ben kıluram namazımı
Kılur isem kılmaz isem ol Hak bilür niyâzımı

Hak'tan artık kimse bilmez; kâfir, müslüman kimdürür
Ben kıluram namazımı Hak geçirdiyse nâzımı

Ol nâz dergâhından geçen mâna şarâbından içen
Hicâbsız can gözin açan ol bilür benim sözümü

Görülüyor ki Yûnus Emre'nin, zâhir ehli olan fakihler, dânişmendlerle, yâni 'ulemâ-yı rüsûm ile işi yoktur; çünkü onlar sırf *akıl* vâsıta-

---

[33] Yukarıda meczubların, kendilerinden sâdır olan af'âl ve akvâldan mes'ul olmadıklarını söylemiştik. Akşemse'd-Dîn bir risâlesinde bunu bahis mevzuu ederek, aşk ehli için, halka hakikatleri ifşâ câiz olmadığını söyledikten sonra, meczubları bunun dışında tutarak diyor ki : "Meğer ki cezbe gâlip ola. Ol vakit ihtiyârsız izhar ede. Bu sıfatlı meczublar sâhib-i tasarrufturlar. Kutb-i âlemi müşâhede ederler. Kutb-i âlem ânlara buyurur, her ne ki âlemde olur yâhut olacaktır, evvel olanlar ol işi işleyu giderler." (*Risâle-i Akşemseddin*, Hâlis Efendi Kütüphânesi'ndeki nüshadan). Sarı Abdullâh Efendi'nin *Semerâtü'l-Fu'ad*'ında da, meczublar hakkında faydalı ve kısa bilgi vardır. Yûnus Emre'nin birçok şiirlerinde "'avâma ifşâ-yi hakāyık olunamıyacağı" fikri tekrar edildiği hâlde, gariptir ki kendisi bundan çekinmemiştir.

[34] Bir rubâ'îsinde "کرباتو بدم مجاز من جمله نماز * کربی تو بدم نماز من جمله مجاز" diyen Ebû Sa'îd Ebü'l-Hayr'den başlayarak Mevlânâ'ya kadar bütün muntasavvıflarda bu telâkkîye dâima rastlanır. Mevlânâ'nın şu parçası da Ebû Sa'îd'in o rübâ'îsinin aynidir :

اکر نه روی دل اندر برابرت دارم
من این نماز حساب نماز نشمارم
ز عشق روی تومن رو بقبله آوردم
و کرنه من ز نماز و قبله بیزارم

Yûnus Emre'de de dâimâ bu mânada şeylere rastlanır. Görünüyor ki bu gibi büyük mutasavvıflarda, Plotin'de olduğu gibi, *aşk* her şeye üstün geliyor ve her şeyden asıl maksad o oluyor. İşte, bu gibi parçalar o mânayı ifâde eder; yoksa, namazın veya başka dinî tekâlifin lüzûmu olmadığı mânasını anlatmaz. Son zamanlarda mutasavvıflar daha çok zühd ve riyâzete ehemmiyet verdikleri için – tıpkı *Néo-Plotonist*'lerin son çöküntü devirlerinde olduğu gibi – *aşk*'ın ehemmiyeti biraz azalmıştır.

sıyle hakkı bilmek iddiâsındadırlar; hâlbuki bu tehlikeli yolda yalnız akıl ve havassın vâsıtalığı verimli olamaz; buna *vecd ve hâl* lâzımdır; hâlbuki onlar *kāl* ehlidirler :

Hakīkat bir denizdir şerî'at ânın gemisi
Çoklar gemiden çıkıp denize dalmadılar

Dört Kitâb'ı şerheden hakīkatte âsîdir
Zîrâ tefsīr okuyup mânasın bilmediler

Yûnus Emre bu yola aşk ile girdiği için, *Dīvân*'ının büyük kısmı aşk feryadlariyle doludur. Eflâtun'da, Plotin'de, sonra Mevlânâ'da nasıl aşk en mu'tenâ yeri işgāl ederse, Yûnus'ta da öyledir. "Aşk şarâbını içtim içeli ne olduğumu bilmiyorum; San'a irmek için kendi varlığımdan geçtim (yâni *'adem* unsurunu nefse galebe ederek ortadan kaldırdım); artık bana görün!" diye haykırıyor ve nihâyet bu aşk meclisinin mâhiyetini anlıyor :

Bir sâkîden içtim sarap 'arştan yüce meyhânesi
Ol sâkînin mestleri yüz canlar ânın peymânesi

Bunda dâim yananlarin küllî vücûdü nûr olur
Ol od bir od'a benzemez hiç belürmez rennânesi

Bu meclisin mestlerinin Ene'l-Hak demleri olur
Yüz Hallāc-ı Mansûr gibi en kemdürür dīvânesi

Ol meclis kim bizde olur ânda ciğer kebâb olur
Ol şem'a kim bizde yanar ay ve güneş pervânesi

Ol meclisin bekrîleri İbrâhim Edhem gibidir
Belh şehrince yüzbin ola her köşede bir dânesi

Aşk şarâbın içenlere gel bir nazar eyleyi-gör
Bunca yıldır nice döner ol meclisin piyâlesi

Yûnus bu cezbe sözlerin câhillere söylemegil
Bilmez misin câhillerin nice geçer zamânesi

Şüphesiz, bu aşk yolu kolay bir yol değildir; maksûda erişinceye

kadar yolda birçok tehlikeleri aşmak, sıkıntılara uğramak zarûrîdir[35]; lâkin bir def'a o yolla Hakk'a eriştikten sonra, artık bütün müşkiller,

---

[35] Yûnus'un şiirleri arasında aşka ve aşkın müşkillerine âit şeyler pek çoktur; meselâ, "*Âşık-û mest-ü harâb‿etti bizi cânânemiz* Âlem‿içinde bu gün hoş söylenür efsânemiz*; veya; *Gerçek âşık olanların işi ah ile zâr olur * Hasretinden ol dilberin gözü yaşı pınar olur*; yâhut, "*Dürlü dürlü cefânın adını aşk komuşlar * Bu cefâya katlanan dosta halvet irmişler*" matla'h ilâhîlerde olduğu gibi. "* عمرکه با عشق رفت هیچ حسابش مکیر آب حیات است عشق در دل وجانش پذیر " diyen Mevlânâ da, şu kıt'ada aşkın müşkillerini göstermiştir :

ای بهر هنکامه دام عشق تو هنکامه کیر   وی چکیده خون ما بر راه رهرو را نشان
صد هزاران زجم بر سینه نه زخم تیر عشق   صد شکاری خسته و نه تیر پیدانه کمان

Aşk meydanına giren erler, kendi maddî varlıklarını hiçe sayarak, hattâ bâzan orada serden geçtikleri için, bu hususta mutasavvıflar hemen dâima "top ve çevgân" teşbihini kullanırlar. Mevlânâ çok güzel bir manzûmesinde sâki-i ezelden aşk şarabını içenlerin *vecd* ve *hâl*'ini pek beligāne tasvîr ediyor ki, onun başka türlülerine Yûnus'ta da çok rastlanır :

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمیدانم
نه ترسا نه یهودم من نه کبرم نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم
نه از کان طبیعیم نه از افلاك کردانم
نه از خاکم نه از آبم نه از بادم نه از آتش
نه از عرشم نه أز فرشم نه از کونم نه از کانم
مکانم لا مکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دوئی از خود بدر کرم یکی دیدم دو عالمرا
یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم
هو الاول هو الاخر هو الظاهر هو الباطن
بجز یا هو ویا من هو کسی دیکر نمیدانم
ز جام عشق سر مستم دو عالم رفته از دستم
بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
اکر در عمر محود روزی دمی بی تو بی آوردم
ازان وقت و ازان ساعت ز عمر خود پشیمانم
اکر دستم دهد روزی دمی باتو درین خلوت
دو عالم زیر پای آرم همی دستی بر افشانم
الا ای شمس تبریزی چنین مستم درین عالم
که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ دستانم

Yûnus'un, *Zâhir suya girmeden el ayak depretmedin * Baş secdeye varmadın kılınur tâ'atimiz* beytini içine alan meşhur manzûmesi de, esas bakımından bundan farksızdır.

kubh, *şer*, *ʿadem* ortadan kalkar ve sâlik her tarafta Hakk'ı görür; her şeyi *Vücûd-i Mutlak*'ta müstehlek bulur :

Maʿnâ bahrine daldık Vücûd seyrini kıldık
İki-Cihan ser-teser cümle Vücûd'da bulduk

Gece ile gündüzü gökte yedi yıldızı
Levh'te yazılan sözü cümle Vücûd'da bulduk

Mûsâ çıktığı Tûr'u gökte Beytü'l-Maʿmûru
İsrâfil'deki Sûr'u cümle Vücûd'da bulduk

Tevrât ile İncîl'i Furkān ile Zebûr'u
Bunlardan hem beyânı cümle Vücûd'da bulduk

Yedi gök yedi yeri dağları denizleri
Uçmak ile tamuyu cümle Vücûd'da bulduk

Yûnus'un sözleri Hak cümlemiz dedik sadak
Kande ister isen bak cümle Vücûd'da bulduk

Kâinattaki her şeyi *Vücûd-ı Mutlak*'da müstehlek gördükten ve *ʿadem* unsurunun yok edilmesinden sonra, kendisini de ondan ayırmadıktan sonra, sâlik için *saâdet-i mutlaka* hasıl olmuştur; bu yüzden, Hakk'ı hâriçte arayanlara karşı Yûnus'un, *Hak cihâna doludur kimseler Hakk'ı bilmez * Kendinden istesene ol senden ayrı olmaz* demesi çok doğru bir sözdür; çünkü bu fikre göre, yegâne hakikî varlık olan ve her şey

---

Şu rübâʿî, tasavvufta aşkın mâhiyyetini gösterdiğinden çok mühim ve güzeldir :

از شبنم «عشق» خاك آدم كل شد   شورى بر خاست فتنهٔ حاصل شد
سر نشتر عشق بر رك «روح» رسيد   يك قطره ازو چكيد و نامش «دل» شد

Yûnus Emre'ye göre, "*ikilikten geçip kal'ı hâl'den seçmek*" için biricik yol aşktır; *Mesnevî*'de,

عشق آن شعله است كوچون بر فروخت   هرچه جز معشوق باقى جمله سوخت

diyen Mevlânâ, o zaman kesrette vahdetin nasıl tecellî ettiğini de anlatıyor :

مؤمنان معدود ليك ايمان يكى   جسمشان معدود ليكن جان يكى
چون ازيشان مجتمع بينى دويار   هم يكى باشند هم ششصد هزار
بر مثال موجها اعداد شان   در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها   در درون روزن ابدانها
چون نظر در قرص دارى خود يكيست   وآنكه شد محجوب ابدان در شكيست

kendisiyle kāim bulunan *Vücûd-i Mutlak* dahî vicdânda mün'akistir. İşte, şu manzûme tamâmen bu i'tikādı şerhediyor :

İstediğimi buldum âş(i)kâre cân içinde
Taşra isteyen kendin kendi pinhân içinde

Kāimdir ol erilmez ânsız kimse dirilmez
Adım adım yer ölçer hükmü revân içinde

Bu tılısmı bağlayan cümle dili söyliyen
Yere göğe sığmayan girmiş bir can içinde

Girdim gönül şehrine daldım ânın bahrine
Aşk ile seyrederken iz buldum cân içinde

Şah oluben oturur kula buyruk tutturur
Fermânını buyurur kendi fermân içinde

Ancak, bunu hiçbir zaman *hulûl ve ittihâd* şeklinde anlamamalıdır; çünkü *hulûl ve ittihâd*'a imkân olabilmesi için, Zât-ı Hak'tan başka, diğer bir vücûdun bulunması icâbeder; hâlbuki sûfiyyenin i'tikadı, yukarıda arzettiğimiz gibi, *Vücûd-ı Mutlak*'dan başka birşeye kail olmamaktır[36]. Yûnus'un *sudûr ve tecellî* hakkındaki fikrini gösteren

[36] Pes her şey ki zâtta vech-i küllî ve icmâlî üzre münderiçün ola, pes ol şey insân-ı kâmilde vech-i küllî ve icmâlî üzre münderiçtir ve ilm-i Hak'ta vech-i cüz'î ve tafsîl üzre zâhir olan şey pes ilm-i insân-ı kâmil'de vech-i cüz'î ve tafsîl üzre zâhirdir. Bil ki Hakk'ın ilmi, insân-ı kâmil'in ilmidir ve ânın zâtı, insân-ı kâmil'in zâtıdır, ittihâd ve hulûlsüz; zîrâ ittihâd ve hulûl mevcûdînden hâsıl olur ve hulûl dahî böylecedir; zîrâ Vücûd-ı vâhid'den gayrı vücud yoktur; zîrâ eşyâ Hakk'ın vücûdi ile mevcûde, kendi nefsleriyle ma'dûmedir. Pes Hak'la nice müttehid olur şol şey ki ânın vücûdiyle mevcud ola ve kendi nefsi ile ma'dum ola" (Abdullāh Efendi, *Fusûs Şerhi*, Bulak basım, s. 16). 'Ulemâ-yi rüsûmdan bâzıları Muhyi'd-Dîn Arabî'yi ve onun fikirlerini kabûl eden birtakım büyük sûfîleri *hulûl* ile suçlandırmağa kalkışmışlarsa da, bu tamâmıyle bâtıl bir iddiadır; zîrâ *hulûl* bâzan 'alâ sebili't-taba'iyye husûl ile bâzan da birşeyin kendisi ile kāim bulunduğu mahâlde mevcut olmasıyle tefsir olunur; hâlbuki Cenâb-ı Hak *mevcûd-i mahz* olmakla gayr ile kıyâmı muhāldir. Şeyh Ekber, bu ciheti tamâmiyle tasrihten sonra der ki : "Nûr-i şems, bedr'de tecellî ettiğinde sâir gecelerdekinden başka olduğu gibi, iktidâr-i ilâhîde 'abdde tecellî ettiği vakıtta halktan birtakım ef'âl zuhûr eder. Bu her nekadar iktidâr-ı ilâhî ile ise de, hükmü muhteliftir; zîrâ bu tecellî-i ilâhî, âyîne gibi meclâ vâsıtasıyle olmuştur; aklen mâlûm olacağı üzre, kamerin taayyününde kendisinde nûr-i şemsten hiçbir şey yoktur ve şems âna bizâtihâ intikāl dahî etmemiştir; ancak, kamer ona meclâ olmuştur. 'Abd de bunun gibi olur, Hâlık'ından kendisinde hiçbir şey olmadığı gibi, ânda hulûl dahî eylememiştir; ancak, o Hâlık'ın hassaten

aşağıdaki ilâhî, onun bu hususta da başka büyük mutasavvıflardan ayrılmadığını göstermektedir ki, işte bu sebeple de, onun yukarıdaki sözlerini hiçbir sûretle hulûl ve ittihada haml edemeyiz :

Oradan gönderildim aşk ile bile geldim
Bu âleme çıkıcak bir aceb hâle geldim

Gör ne yuvadan uçtum halka râzımı açtım
Aşk tuzağına düştüm tutuldum ele geldim

Geldim uş yine varam yine Rahmân'ım bulam
Sanurlar beni bunda davara mala geldim

---

meclâ ve mazhârîdir. Şurasını da bilmeli ki, birşeyin diğer şeye meclâ olması, onun mahalli olması değildir; zirâ mir'âttan zâhir olan, bizâtihî mir'âttan değildir; fakat mahalle nisbetle hâl böyle değildir; zirâ hâl mahalde hâsıldır. Zuhûr, hulûl değildir." İşte, Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin *Fütûhât*'ın yüz kırk sekizinci bâbında « الحق خلق وما الخلق حق » demesi bundan dolayıdır; ve « سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها » daki « هو عينها » da da haml sahihtir; zîrâ, "Hak, ayn-i eşyâdır" demektir. Eşyâdan murad, suver-i mevcûde'dir. Bu da 'ayn-i sâbite'nin muktezâsı olan husûsiyyetlerden bir husûsiyyete muzâf bulunan Vücûd-i Mutlak'dır (Yine bunu da bâzıları yanlış anlayarak, Hak lâ-bi-şart-ı şey'i, vücûd-i eşyânın ayni olmasına hamletmişlerse de, burada Vücûd-i Mutlak'dan maksad, "husûsiyyet-i zâtiyye kaydıyle berâber mutlak'ın mecmûu" dur). Bu sebeple bâzılarının – meselâ Kayserî'den naklen Câmî'nin *Mukaddime-i Şerh-i Fusus*'ta – "Cenâb-ı Hakk'ın mertebe-i tenezzülde ayn-i eşyâ" olduğuna dâir sözleri kabûl edilemez; çünkü « هو عينها » kelâmını « هو عين ما هيتها » şeklinde tefsir etmek "mâhiyât-ı eşyâ olan a'yân-ı sâbite'nin tabiî vücutta değil, fakat sübutta agyâr olduğunu" tasrih eden Şeyh'in kelâmına muhâliftir. Müşârünileyh nasıl olur da "gayrı" olduğunu söylediği şey'i aynıdır der? Alâü'd-Devle Semmnânî'nin bu bâbdaki birçok i'tirazları da bu izahlarla sâkıt olur. Şeyh Ekber, diğer bir eserinde daha, *ittihâd*'ı da reddederek diyor ki : "İttihâd muhâldîr; zîrâ kendisi ile ittihad murad eylediğin yanındaki madem ki « انا » diyor, bu ittihad değildir. Belki o senden nâtıktır, yoksa sen değildir. Sen de « انا فأنت » dediğin vakitte, ya « انابانا نيتك » veya « بانا نيتك » demiş oluyorsun. "Eğer « بانا نيتك » demiş olursan, gerek mâna ve gerek suver cihetiyle ittihat yoktur. İşte ekser-i 'ulemâ-yi rüsûm bunu anlamadıkları cihetle, mutasavvıfaya hücum etmişlerdir. *Bûstânü'l-'Ârifîn* sâhibi Ebû Sâ'îd Ebü'l-Hayr'ı, İmâm Suyûtî, Şeyh Ekber'i bu nokta-ı nazardan 'ulemâ-yi rüsûma karşı müdâfaa ettikleri gibi, İmâm Gazzâlî de *Munkız*'inde, "sâlik-i tarîkatın terakkî ede ede nihâyet sözlerinin hulûl ve ittihâda hamlolunabilecek bir şekle geldiğini ve hâlbuki bu ithamların hatâ olduğunu" söyler. Kâdî Mu'înî'd-Dîn Huseyin Yezdî ve ve Kâdî Yûnus Abdü'l-Mâlikî de sûfiyyenin akvâlini *hulûl ve ittihad*'a nisbet edenlerin hatâ ettiklerini iddia ederler Yûnus'un, *Sen'inle dirliğim Sen'den ayrılmaz * Hayat Sen'inledir Sen'siz dirilmez* matla'lı ilâhîsi, Muhyi'd-Dîn 'Arabî'nin bu telâkkîlerine tamâmiyle ittiba' ettiğini gösteriyor.

Kudret sûret yapmadan firiştehler tapmadan
Âlemi halk tutmadan ileru yola geldim

Çün dost açtı yüzümü gösterdi kendüzümü
Gönlümdeki râzımı söyledim dile geldim

Tuzaktayım ne gülem ne haldeyim ne bilem
Bir garibçe bülbülem ötmeğe güle geldim

Tuzağa düşen gülmez âşık hiç rahat olmaz
Kimse hâlimden bilmez bir aceb ile geldim

Yûnus'un burada, "âşıka rahat olmaz" demeden kasdı, âşıkların bu fânî dünyada rahat olmamaları demektir; çünkü onlar, Ulûhiyyet'e bir ân önce kavuşmak, aslî meskenlerine sür'atle gitmek isterler; yuvadan uçmuş olan ilâhî *gönül kuşu* yuvasına bir ân önce kavuşmak için çırpınır durur; Mevlânâ'nın :

مرغ دلم میطپید هیچ سکونی نداشت   سکن اصلیش دید یافت در او ساکنی

demesi de bundan dolayıdır. Âşıkların hâlini, zâhir ehli bilmez, dillerini anlamaz; bu yüzden, onların kendi cinslerinden olmayan mahlûkat arasında, kendilerine âit olmayan bir âlemde yaşamaları büyük bir azaptır[37]. İşte, Yûnus şu te'sirli feryadlarla bunu demek istiyor ki, Eflâtûn'un, "ölmek yaşamaktır" düstûrunun tefsirinden ibârettir :

Ben bunda garib geldim ben bu ilen bezerem
Bu tutsaklık tuzağın demi geldi üzerem

Yetmişiki millete suçum budur hak dedim
Kırkı hiyânet durur ya ben niçin kızaram

---

[37] İsmâ'il Hakkı, Yûnus'un bu ilâhîsini şu sûretle şerhediyor : "Yuvadan maksadı âşiyâne-i ezelî ve âlem-i vahdettir ki, oradan bu âlem-i ebede ve kesrete pervâz eyleyib Tabduk Emre'nin irşâdıyle dâm-ı aşka giriftâr oldu ve ıztırâba düştü ve talim ile tûtî gibi bir lisan öğrendi ki bu kesret ilinde âm ehl-i vahdetten gayrı kimse fethetmedi; zirâ Yemen bâzirgânının getirdiği dürr-ü cevâhirin kıymetini karevî olanlar bilmez ve boncuk kadar rağbet kılmaz. Pes cümle ehl-i hakîkatin kelimâtı dahî böyledir. Ânın için bu zevka mazhar olanlar ve bu sırrı bilenler na-ehle râz açmazlar ve nâdân yanından geçmezler." (*Muhammedîye Şerhi*, bakıyye-i cildi evvel, s. 112). Hucendî'nin, باناصح بی درد نکویم غم عشق * بیهوده سخن محرم آن راز نباشد beyti de bu mânadadır. Bu kuş ve yuva teşbihleri mutasavvıfa arasında pek meşhurdur; Mevlânâ'nın,

دلا چه بستهٔ این خاکدان بر گذرانی   از این حظیره برون پر که مرغ عالم جانی
تو مرغ عالم قدسی ندیم مجلس انسی   دریغ باشد اگر تو درین مقام بمانی

manzûmesi bu tarz temsillerin pek belîg bir nümûnesidir.

Bir çeşmeden akan su acı tatlı olmaya
Edebdir bana yirmak bir lüleden sızaram

Şerî'at erenleri nice yol ide bana
Hakîkat deryâsında bahrî oldum yüzerem

Çü ben suçumu bildim cümlesin bende buldum
Mansûr'em dâre geldim kül oluben tozaram

İnsanın tekrîm sebebini, *ahsen-i takvîm* üzre yaradıldığını, sıfât-ı ilâhiyye'nin onda tecellî ettiğini yukarıda söylemiştik[38]; onun mânevî

[38] Muhyi'd-Dîn 'Arabî bu husustaki fikirlerini bilhassa *Fass-ı Âdem*'de kaydetmiştir ki, Bosnevî onları şu yolda şerhediyor : "Kevn-i câmi'den mukaddem icâdolunan âvâlim ki ekvân-ı gayr-ı câmi'ayı câmi'dir, insansız şebh-i vücûdî gibi icâdolunmuştu. Ânın mezâhirinde olan rü'yet-i esmâ'îdir; hâlbuki kevn-i câmi' mazharında esmâ'-i hüsnânın a'yânı rü'yetine meşiyyetin teallûkundan evvel Hak Teâlâ âlemin küllîsini şebh-i müsevvâ gibi ki ânda rûh yoktur, icâdetmişti. Pes âlem cilâ olunmamış âyîne gibi idi; zîrâ kevn-i câmi'in icâdından mukaddem icâdetmişti. Pes âlem cilâ olunmamış âyîne gibi idi; zîrâ kevn-i câmi'in icâdından mukaddem icâdolunan âlemin küllîsi, a'lâ ve esfeli, zulmânî ve nûrânîsi ve âlem-i emri ve halkı olsun esmâ'-i ilâhiyye mezâhiridir.... İnsansız âlemin kemâl-i zuhûra kābiliyyeti yoktur, zâten ve sûreten ve cem'an ve tafsîlen, zâhiren ve bâtınen Hakk'ın kemâl-i mazhariyyetinden kāsır olduğundan ötürü. Pes insandan evvel, âlem-i zuhûr-i küllî, insan rûhu için tesviye olunmuş bir cesed gibi idi ve insanın vücûdü cilâsı ile cilâ olunmağa kābil cilâ olunmamış bir âyîne gibi idi.... Pes Emr-i ilâhî ve Hükm-i Rabbânî, âlem mir'âtının cilâsın ıktızâ eyledi; pes âdem ol mir'ât cilâsının ayni ve ol şebh-i müsevvâ sûretinin rûhu oldu; zîrâ âdem esmâ'-i ilâhîyye cem'iyyetini câmi' olan Hazret-i ilâhiyyetin mazharıdır. Pes Hazret-i ilâhiyye, esmâ'-i ilâhiyyeyi câmi'a olub, ânınla zât beyninde vâsıta olmadığı gibi hazret-i insaniyye dahî esmâ'-i ilâhiyye'yi câmi'a olub zât-ı ehadiyyet ile ânın beyninde vâsıta yoktur. Hazret-i ilâhiyyet'te olan cem'iyyet-i esmâ'iyye insanda zâhirdir. Pes âdem ahkâm-ı vücûbu câmi' oldu ve vücûd dahî hazret-i cemi'den evvelâ Hazret-i ilâhiyyet'e nüzûl etti; ba'dehû merâtib-i mümkinâtta suver-i nev'iyye-i imkâniyye üzre fâiz olub, cemi' merâtib ile munsabıg olduğu hâlde, insana müntehî oldu. Pes insân-ı kâmil cemi' merâtib-i imkâniyyenin zübdesini câmi' olmağla, ahkâm-ı imkâniyyeyi dahî câmi' oldu. Pes âlem ile kemâl bulub, ekmel sûrette Hak Teâlâ âlem üzre zâhir oldu; zîrâ âlem Sûret-i Hak üzre olan âdemin sûreti üzredir. Pes âlemin neticesi ve semeresi âdemdir, zuhûr ciheti ile....". Muhyi'd-Dîn 'Arabî, bundan sonra uzun uzun "insanın halîfetu'llâh olduğunu, insân-ı kâmil hizâne-i âlemden fekkolunursa, Hak Teâlâ'nın kendisiyle dünyada ihtizân edeceği hiçbir şeyin dünyada kalmıyacağı"nı söylüyor. Kevn-i câmi'in insan tesmiye edilmesi neşâ' "نشأه" sının umûmundan ve hakāyıkın küllîsinin hâsır olduğundan dolayıdır; Cemi'-i neşâ' onun neşâ'sında mücmele ve ânın neşâ'sı cemî'- neş'âtta mufassaledir ve berzahiyye-i kübrâ cem'inin ehadiyyeti hakikati ile cemî' Hakāyık-ı Hakkıyye ve hulkıyyeyi ve berzahiyyeyi hâsıradır.

yüceliğine başlıca sebep *gönül*'dür. Yûnus'un gönül hakkındaki bâzı manzûmeleri ve bilhassa aşağıdaki ilâhî, Acem mutasavvıflarının bu husustaki en güzel parçalarından hiçbir vechile aşağı sayılamıyacak kadar kıymetlidir :

Ak sakallı bir koca hiç bilmez kim hâl nice
Emek vermesin hacc'a bir gönül yıkar ise

Sağır işitmez sözü gece sanur gündüzü
Kördür münkirler gözü âlem münevver ise

Gönül Çalab'ın tahtı Çalap gönüle bahdı
Dört Kitâb'ın mânası budur eğer var ise

Bu sûfiyâne nazariyeden ne gibi ahlâkî neticeler çıkarılabileceğini yukarıda söylemiştik. Mutasavvıfeye göre, insan – yâni *'adem* unsuruna galebe çalarak Hakk'a varan insân-ı kâmil – bu kadar mühim olursa, tabiîdir ki en yüksek bilgi de ona âit olur. Mâdem ki ilk işimiz Allāh'ı bilmektir ve O'nu bilmek de kendimizi bilmekle olur, o hâlde en mühim ilim, daha doğrusu asıl ilim de insan sırlarını öğreten ilimdir. Bu da, 'ulemâ-yı rusûmun bilgileri gibi kitapla olmaz, aşk yolu ile ve mürşîd vâsıtasıyle olur; yâni *tasavvuf ilmi*'dir. Yûnus bu hakikati de biliyor; lâkin bunu, bundan gafil olan fakihlere, dânişmendlere değil, âşıklara söylemek tarafdârıdır :

İlm okumak bilmektir hem kendüyü bilmektir
Çünkü kendin bilmezsen bir hayvandan betersin

Yûnus işbu sözleri âşık'a di âşık'a
Gir gönüle yararsa birkaç dahi katarsın[39]

[39] Görülüyor ki Yûnus, zâhir ilmini değil, bâtın ilmini ehemmiyetle telâkki ediyor. İlmin böyle ikiye bölünmesine sebep, Cenâb-ı Hakk'ın zâhir ve bâtın olmasıdır. Zâhir zâhir ile, bâtın bâtın ile mâlûm olabileceğinden, bu taksim mutasavvıflara göre zarûrîdir Yalnız ilm-i zâhire ehemmiyet verenler "medârik-i akliyye ve merâtib-i ayniyye'de şühûd-i 'aynî ile Hakk'ı müşâhede" edemezler; yalnız bâtın ilmine ehemmiyet verenler de, "mezâhir-i kevniyye ve mecâlî-i hissiyyede zâhir olan Hakk'ı" göremezler. "Kemâl-i Muhammedî, zâhir ve bâtın beyninin cem'inde" olduğu ve bu, hilâfet mertebesi ve insân-i kâmil mertebesi olan *kab-i kavseyn* mertebesinde mümkün olabildiği için, tabiî herkese nasib olamaz; buna rağmen şâir-mutasavvıflar yalnız 'ulemâ-yi rusûm için değil, hattâ zâhir ilmi için de kayıdsız ve istihfafkâr davranmışlardır. Mevlâna'nın « مرد خدانيست فقيه از كتاب » demesi de bundan başka birşey ifâde etmez.

Tasavvuf felsefesinde *sudûr ve tecellî* nazariyyesinden *insan-ı kâmil* telâkkîsi doğduğu gibi, bir de onunla alâkalı olarak *devir* telâkkîsi doğmuştur ki, tasavvufî edebiyatta pek meşhur olan *devriyye*'ler, işte bunun neticesidir. Yukarıda îzah ettiğimiz bu *sudûr ve tecellî* nazariyesine göre, mevcûd âlemlerin en süflîsi olan bu maddî âleme düşen bir varlık, önce cemâd, sonra nebât, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî ederek, ondan da *insân-ı kâmil* şekline girer ve Hakk'a vasıl olur. Yâni, nasıl *Vücûd-i Mutlak*'tan çıkıp, bu hâkdâne indi ise, tekrar oradan çıkarak aslına rucûʿ eder ki "منه بدأ الامر و اليه يعود" sırrı işte budur. Mutasavvıflar bu devriyye hareketini tıpkı bir dâireye teşbih ederek, *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i ʿurûc* adı ile ikiye ayırmışlardır : *Vücûd-i Mutlak*'dan ayrılan *Nûr-i ilâhî*, sırasıyle *akl-ı kül*'den *ʿukul-i tisʿa*'ya, *nufûs-i tisʿa*'ya, *eflâk-i tisʿa*'ya, *tabâyıʿ-i erbaʿa*'ya ve tâ toprağa kadar *anâsır-ı erbaʿa*'ya geçer ki, *mebde*' veya *kavs-i nüzûl* budur; bunu müteâkıp ayni nûr topraktan maʿdene, ondan nebâta, ondan hayvana, ondan insana ve insân-ı kâmil'e geçerek tekrar aslına rücûʿ eyler ki, bu ikinci devre de *maʿad* veyâhut *kavs-i suʿud* derler[40]. Mevlânâ'nın pek meşhur bir manzûmesi bu devr hareketini pek iyi gösterdiği gibi[41], ayrıca *Mesnevî*'de[42],

---

[40] İbrâhim Hakkı'nın *Maʿrifet-Nâme* mukaddimesinde bu *Devir* mes'elesi kısaca pek iyi anlatılmıştır (*Maʿrifet-Nâme*, s. 27-29). Bunu daha etrâfiyle anlamak için *Fusûs Şerhi*'ne ve bilhassa ilk Fass'a bakınız. Sarı Abdullâh Efendi'nin *Semerâtü'l-Fuâd*'ında bu mes'ele üzerinde kısaca durulmuştur (s. 10). *Devriyye*'lerin kavs-i nüzûl'e âit olanlarına *ferşiyye*, diğerlerine de *ʿarşiyye* derler. Niyâzî-i Mısrî'nın *Devre-i ʿarşiyye*'si, Üsküdarlı Hâşim Baba'nın *Devre-i ferşiyye*'si edebiyatımızda pek meşhurdur. Bunlardan başka Nesîmî'den başlayarak, İbrâhim Efendi, Kaygusuz gibi tekke şâirlerinde, Bektâşî şiirlerinde de birçok *devriyye*'ler vardır. Kaygusuz'un *Abdal-Nâme*'sinde bu nazariye basit bir sûrette şerhedilmiştir (s. 16).

[41]

بانه پدر در هر فلك يكچند دوران كرده ام   با اختران در بر جها من سالها كرديده ام
يكچند نا پيدا بدم با او بهم يكجا بدم   در ملك اوادنى بدم ديدم هر آنچه ديده ام
مانند طفل اندر شكم من پرورش دارم ز حق   يكبار زايد آدمى من بارها زائيده ام
در حرقهٔ تن پارها بودم بسى در كارها   و زدست خود اين خرقه را بسيار من بدريده ام
با زاهدان در صو معه شبها بروز آورده ام   با كافران در بتكده پيش بتان خسپيده ام
هم دزد عياران منم هم رنج بيماران منم   هم ابرو هم باران منم در باغها با ريده ام
بردا منم كرد فنا ننشست هر كز اى كدا   در باغ و بستان بقا كلها فراوان چيده ام

[42] Mevlânâ'nın *Dîvân-i Kebîr*'inde, * هر نقش را كه ديدى جنبش ز لا مكانست

Nâsır Husrev'de [43], *İbn Yemîn*'de [44], *Feyzî-i Hindî*'de [45], *Gülşen-i Râz*'da [46], sûfiyyenin bu pek meşhur akîdesine temas eden parçalar vardır. Türk mutasavvıflarının şiir mevzûu olarak büyük bir mehâretle kullandıkları bu telâkkî, esas bakımından *Néo-Platoniste* olmakla berâber, onlarda açıkca göze çarpmak mümkün olmayan *Tenâsuh : Métempsychose* i'tikādı büyük mutasavvıflarda ve Yûnus'ta yoktur [47]. İşte, İran'ın en

---

کر نفش رفت غم نیست اصلش چو جاودانست matla'lı bir gazel vardır ki, orada da bu *Devir nazariyesi* ileri sürülmüştür. Bu manzûmede :

اول جماد بودی آخر نبسات کشتی　　آنکه شدی تو حیوان این بر تو چون نهانست
کشتی ازان پس انسان با علم و عقل و ایمان　　بنکرچه کل شد آن تن کو جزؤ خاکدانست

. . . .

beyitleriyle *Devir nazariye*'sini izâha çalışan Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde bunu açıkca gösteriyor :

آمده اول باقلیم جماد　　وز جمادی در نباتی او فتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد　　وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وزنباتی چون بحیوانی فتاد　　نامدش حال نباتی هیچ یاد
. . . .　　. . . . .
از جمادی مردم ونامی شدم　　وز نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی وآدم شدم　　پس چه ترسم کی ز مردن کمشدم
جملهٔ دیکر بمیرم از بشر　　تابر آرم از ملائك بال و پر
وزملك هم بایدم جستن زجو　　کل شیٔ هالك الا وجهه
بار دیکر ازملك قربان شوم　　آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس‌عدم کردم عدم چون ارغنون　　کویدم کانا الیه راجعون

[43] Nâsır Husrev'in « بکذشت ز هجرت پس سیصد نود و چار * بنهاد مرا ما در بر مرکز غبرا » diye başlayan bir manzûmesinde bu *Devir* i'tikādı açıkca göze çarpar.

[44] *Mukatta'ât* mûellifi İbn Yemîn'in, « زدم از کتم عدم خیمه بصحرای وجود *
وز جمادی بنباتی سفری کردم و رفت »
beyti ile başlayan meşhur kıt'ası tamâmıyle bu nazariyyeyi ifâde eder.

[45] Feyzî-i Hindî'nin *Merkezü'l-Edvâr*'ı, iyi bir *Devriye* örneğidir.

[46] *Gülşen-i Râz*'da bu *Devir* ve insân-i kâmil mes'eleleri, sonra sudûr ve tecellî mes'elesi, öğretici (didaktik) bir esere yakışacak tarzda açıkca gösterilmiştir. Bahsi uzatmamak için, buraya nakletmekten vaz geçtik.

[47] Tekvin mes'elesinde İslâm mutasavvıflarının görüşlerine dâir yukarıdanberi verdiğimiz tafsilât, onlarda – *hulûl ve ittihad* gibi – *Tenâsuh* i'tikādının da mevcut olamıyacağını meydana koymuştur zannındayız. *Gülşen-i Râz* sâhibi « تناسخ نبود این از روی معنا * ظهور ایست در عین تجلا » diyerek, böyle bir muhtemel isnâdı reddediyor.

büyük mutasavvıf şâirlerinde ve bilhassa Mevlânâ'da olduğu gibi, *Yûnus Dîvânı*'nda da birçok *devriyye*'ler vardır ki, ekseriyetle çok büyük bir serbestlikle ve çok heyecanlı bir şekilde yazılmıştır : "İbtidâ ma'şuk-

---

Önce Pythagore (Fisagor)'da, Platon (Eflâtun)'da felsefî bir telâkkî hâlinde tesâdüf ettiğimiz *Tenâsuh* i'tikādını *Néo-Platoniste*'lerde de görüyoruz. Onların *Sudûr ve Tecellî* nazariyyesi Tenâsuh i'tikādına pek uygun değildir; çünkü *âme* onlarca bir *idée*'den ibâret olup, madde bir nefy'den ibârettir; bu yüzden, *Tenâsuh* telâkkîsi Neo-Platoniste'-lere, sistemlerinin bir tamamlayıcısı veya neticesi gibi değil, Pythagore nazariyyelerinin bir kalıntısı şeklinde girdi. Bunu *Néo-Platonisme* sistemiyle önce te'lîfe kalkışan Sûriyeli Porphyre'dir. Ona göre, ruhlarımızın maddî cisim kisvesini giymesine sebep, daha önceki bir hayatta işlediğimiz hatâların cezâsıdır; cürmümüz ve cezâmıza göre, rûhumuzu örten zarf da mütenâsiben kesif veya hafiftir; bu yüzden, bâzı ruhlar bir havâî cisim içine, bâzıları beşerî cisim içine konmuş olup tam bir tevekkülle vazifelerini yapmakta ve böylece yavaş yavaş Ma'bûd'a yaklaşmaktadırlar. Bu telâkkî, görülüyor ki, Eflâtûn'un Spiritualisme'ini, bütün insanlara ayırdetmeksizin ta'mimden başka birşey değildir, Porphyre, hayvanlarda ruh, his ve aklın vücûduna inanmakla berâber, bunu hayvanlara teşmil etmiyor, bununla beraber, insandan Allâh'a kadar giden bu *Şâ'id silsileye* karşılık, bir de insandan cehenneme giden *hâbit bir silsile* daha kabûl ediyor. *Cabalist* (Kabalist)'lerde bu nazariyyeyi daha ahlâkî ve mânevî bir mâhiyette olarak görüyoruz : Onlara göre ruhlara, yeryüzündeki bütün mevcûdât gibi *Cevher-i İlâhî (Substance Divine)*'ye avdet mukadderdir. Bunun için, kendilerindeki imhâsı mümkün olmayan kemâl tohumunun bütün mükemmeliyyetleri kazanması zarûrîdir. Eğer birinci hayatta bunu kazanamazsa, sırasiyle ikincisine, üçüncüsüne başlar ve hepsinde evvelkinde bulamadığı kemâle eriştirici vasıtaları bulur. Nihâyet rûhumuz *Vahdet-i ilâhiyye* zevkini duyacak kadar kemâle erişince, bu devir de biter; bununla berâber, biz hatâlarımızı ta'mir etmemekte ısrâr ettikçe, bu devir, kıyâmet-i 'uzemâ gününe kadar devam eder. Görülüyor ki *Kabalistler*'de de *Devir*, yalnız insanlara hasredilmiştir. Bütün bu tafsilâttan sonra, bizim mutasavvıflarla *Néo-Platonisme* ve *Kabalistler* arasında *Devir* me'selesi hakkındaki farkların mâhiyyeti kolaylıkla anlaşılır. Bizimkiler *Devr*'i, yalnız insana değil camâdât, nebâtât ve hayvânâta da teşmil etmişlerdir. "Rûhun hayat tecrübesi ile kemâl bulmak için cismâniyyet âlemine inzâl edildiği" fikrinde bulunan bâzı mutasavvıfların bu mütâleası Porphyre'in ve *Kabalistler*'in fikirlerine biraz uyarsa da, yine sistem bakımından onlardan farklıdır ve esâsen büyük mutasavvıflar, rûhun nüzûlünü bu sûretle değil, "İrâdât-i ilâhiyye'nin zâtını izhâr arzusunda bulunmasıyle" tefsir ediyorlar ki, bütün mutasavvıf şâirler bunu kabûl etmişlerdir. İbrâhim Hakkı'nın *Ma'rifet-Nâme*'deki izahları biraz Porphyre'in ve *Kabalistler*'in fikirlerini hatırlatır; lâkin dikkatle gözden geçirilince, Muhyi'd-Dîn 'Arabî ve Celâle'd-Dîn, Rûmî'deki tasavvuf sisteminin – ve onlara ittiba' eden İbrâhim Hakkı'nın – hiçbir zaman *Tenâsuh* nazariyyesini kabûle meyilli olmadığı kolayca anlaşılır. *Devir* i'tikādı menşe' bakımından *Néo-Platoniste*'lerden ve Kabaliste'lerden bizim mutasavvıflara geçmekle berâber, bizde mâhiyetini değiştirerek genişlemiş, incelmiş ve esasen kendisiyle pek uymayan *Tenâsuh*'tan kurtulmuştur. *Hulûl ve İttihâd* ve *Tenâsuh* inançlarının İslâm dünyasındaki tecellîleri ayrıca bir mevzû teşkil eder ki, cidden mühimdir.

la, yânî Vücûd-i Mutlak'la berâber bulunduğunu, sonra ma'den, nebat, hayvan, insan olduğunu, sonra Mûsa şekline girip Tûr'a çıktığını, İbrâhim olup İsmâ'il'i kesmek istediğini, kesilen koç olduğunu, Yûsuf olup satıldığını, satın alanın da kendi olduğunu, 'Îsâ olup göğe çıktığını, sonra mi'rac'ta bulunduğunu.. v.b." ateşli bir lisanla yazan bu şâir, kendi i'tirâfına rağmen, görülüyor ki, *şerî'at edebi*'nden korkmamaktadır. Anadolu'nun o sıralardaki mânevî hâleti hakkında yukarıda verdiğimiz tafsilât, Yûnus'un nasıl olup bu kadar serbest düşünebildiğini ve ondan daha mühim olarak, o düşüncelerini açığa vurmaktan nasıl çekinmediğini kâfî derecede aydınlatabilir. Örnek olarak bu *devriyye*'lerden en serbest yazılmış bir tânesini verelim :

Ol Kādir-i kûn feyekûn lutf edici Rahmân benem
Kesmeyen rızkını veren cümlelere Sultân benem

Nutfadan âdem yaratan yumurtadan kuş dürüden
Kudret dilini söyleten zikreyleyen Subhân benem

Kimisini zâhid kılan kimisine fısk işleten
Ayıplarını örtücü ol Delîl ve Burhân benem

Benim edeb benim bekā ol Kādir-i Hak - mutlak'ā
Yarın Hızır ola sakā ânı kılan gufrân benem

Et ve deri, sögük ve can, ten perdelerini tutan
Kudret işim çoktur benim hem Zâhir u 'Ayân benem

Hem bâtınem hem zâhirem hem evvelem hem âhirem
Hem ben Ol'um hem Ol benem Ol Kerîm-i Subhân benem

Yoktur arada tercemân andagı iş bana beyân
Oldur bana veren lisân ol deniz ve ummân benem

Bu yeri gökü yaratan bu 'arş ve kürsi devriden
Binbir adı vardır Yûnus ol sâhib-i Kur'ân benem

İşte, icâbında, daha birçok misâllerle de te'yid edilecek olan bütün bu izahlardan anlaşılıyor ki, Yûnus Emre o devirde Anadolu'da hüküm süren en geniş ve en yüksek tasavvuf felsefesini – hiçbir sûretle Celâle'd-Dîn Rûmî'den aşağı sayılamıyacak – büyük bir hadsî nüfûz ile kavramış,

Türkçe'nin o devirdeki ibtidâî şekliyle, o telâkkîleri, akıllara hayret verecek bir kudret ve belâgatle ifâdeyi başarmıştır. Hiçbir zaman herhangi ümmî bir derviş sayamıyacağımız Yûnus Emre'yi, tamâmıyle şahsî bir felsefe sistemi vücûde getiremediğinden dolayı hatâlı göremeyiz; o, Muhyi'd-Dīn ʿArabî ve şâkirdleriyle Celâle'd-Dīn Rûmî'nin yaydığı geniş ve serbest telâkkîleri tamâmıyle kendine maletmiş, rûhen mutasavvıf, büyük ve çok samīmî, sanʿatkâr bir şahsiyetti. Büyük Acem şâir ve mutasavvıflarının birçoğu nasıl İslâmî şekle girmiş *Néo-Platonisme* akîdelerini alarak ayrıca şahsî bir sistem yapmağa kalkışmamışlarsa, Yûnus da ayni sûretle hareket etmiştir; lâkin en basit bir dil ile bütün o tasavvuf esaslarını öyle sanʿatkârca bir sûrette ifâdeye muvaffak olmuş ve eserlerini halk arasında o kadar kuvvetle yaşatmıştır ki, yalnız edebiyatımızda değil, Acem edebiyatında da bunun benzeri görülmemiştir. Yûnus büyük bir filozof olmamakla berâber samimî, heyecanlı, hakīkî bir mutasavvıf ve bütün bunların üstünde de, dâhî bir şâirdir. Bütün Türk edebiyatında – Ahmed Yesevî'den sonra – Yûnus kadar te'sir icrâ etmiş diğer bir mutasavvıf-şâire daha rastlanamaz[48]. Yûnus, Muhyi'd-Dīn ʿArabî ile Celâle'd-Dīn Rûmî'de tesâdüf edilen ve ʿulemâ-yı rusûm'un büyük bir kısmı tarafından bile –isterse te'vil yolu ile olsun– şerʿî hükümlere aykırı görülmeyen esasların dışına çıkmadığı için[49], onu bâtıniyye'den, yâni "akaid-i resmiyyeye

---

[48] Şu fark ile ki, Ahmed Yesevî daha çok bir şerîʿatcı-ahlâkçı şeklinde ve bir tarîkat kurucusu mânevî nüfûzu ile icrâ eylediği hâlde, Yûnus sırf bir mutasavvıf, sâde bir derviş, âteşīn bir şâir sıfatiyle asırlarca te'sirini icra etmiştir. Yûnus Emre yalnız bir sanʿatkâr olmak sıfatiyle değil, hattâ mutasavvıf olmak bakımından da Ahmed Yesevî'den daha yüksektir.

[49] *Bosnavî Şerhi*'nde mutasavvıfenin Cenâb-ı Hakk'ı nasıl telâkkî eyledikleri kısaca, lâkin pek etraflı bir sûrette yazılmıştır (s. 11). Onunla Plotin'in *Ekanîm-i selâse (Les trois hypostases)*, yâni *Vücûd-i Mutlak (l'Unité)*, *akl-ı kül* (*l'intelligence)*, *nefs-i kül (la force)* nazariyesi ve Zât-ı *Hak* ve *tekvîn-i âlem* hakkındaki fikirleri mukâyese edilirse, bizim mutasavvıfların esâsen *Néo-Platonisme* nazariyyesini kabûl etmekle berâber onu İslâmî esaslar dâiresinde nasıl değiştirip derinleştirdikleri anlaşılır. "*Ben bir kitâb okudum kalem onu yazmadı* Mürekkep eylerisem yetmeyeye yedi deniz*" diye feryad eden Yûnus Emre hiçbir zaman " زنهار اگر بینی مرا با کس مکومن دیده‌ام " diye haykıran Mevlânâ'dan ve Muhyi'd-Dīn ʿArabi'den daha ayrı bir telâkki beslememiş ve şerʿî esaslar ile pek iyi te'lif edilebilecek *nutuklar* yazmıştır. İslâm tasavvufunun pek ince birtakım te'villeri ve başka birçok husûsiyetleri bilinmiyecek olursa ancak o vakit Yûnus'un akîdeleri, *Ehl-i Sünnet* akäidine aykırı (*Non conformiste*) sayılabilir.

uygun olmayan mezhepler erbâbından" saymak tamâmiyle yanlıştır[50]. Eğer Muhyi'd-Dīn ʿArabî, Mevlânâ Celâle'd-Dīn Rûmî ve bunların peyrevleri bâtınîlerden sayılabilirse, Yûnus Emre de o zaman bu kadroya alınabilir; hâlbuki *bâtıniyye* kelimesine, İslâm âlimleri tarafından, hiçbir zaman böyle bir mâna verilmemiştir.

54. Yûnus, Hurûfî:

Hurûfîlik, Fazlu'llāhî'n-Naʿīmî Esterâbâdî tarafından XIV. yüzyılın son çeyreğinde yayılarak, XV. ve XVI. asırlarda Anadolu'yu da kaplayan bir mezheptir ki, inandığı esaslar ve onu teşkil eden sebepler pek iyi tedkik olunmuştur[51]. Nesīmî, Refīʿî, Temennâyî gibi bu mesleki kabûl etmiş birtakım Türk mutasavvıf şâirleri mevcut olmakla berâ-

[50] Rızâ Tevfik Bey, bir makālesinde diyor ki "Yûnus Emre emsâli misillû ehl-i bâtın efrâdındandır. Ben bunları cemʿan, akāid-i resmiyyeye mutâbık olmayan mezâhib erbâbından addederim. Şu mısraʿı zikrederek bu aziz Türk şâirini de – kendi ıkrârına binâen – bu sınıfa idhâl etmekte hak kazanıyorum : *Hakîkatin Kâfiri şer'in evliyāsıdır* diyen Yûnus, İran ve Hind sûfiyesinden iʿtikadca farklı bir adam değildir." (*Büyük Duygu* mecmuası, 1329, s. 183). Yukarıdanberi izah ettiğimiz gibi Yûnus'u ehl-i bâtın efrâdından saymak tamâmıyle yanlış bir fikirdir, çünkü hiçbir zaman – te'vil yolu ile te'lif edilebilecek– belli dâirenin dışına çıkmamıştır. Kendisinin bu sözleri ise, büsbütün başka bir mânada te'vil olunmak icâbeder. Yoksa Mevlânâ'yı da, kendi ifâdesini aynen kabûl edecek olursak, Müslüman saymamak lâzım gelir ki, bunun nekadar gülünç olduğu meydandadır. İslâm tasavvufunun husûsiyyetleri iyi tedkik edilmiyerek, o, sırf *Néo-Platonisme*'in bir taklidi şeklinde kabûl edilirse, bu gibi yanlışlardan kurtulunamaz. Esâsen, bu mühim tasavvufî mes'elelerin burada uzun uzun münâkaşası ihtisâsımız dâiresi dışındadır.

[51] Cl. Huart'ın neşrettiği Hurûfî metinlerine bakınız. Hoca İshâk Efendi'nin *Kâşifü'l-Esrâr*'ında buna dâir epeyce izahat olduğu gibi, *Nûrü'l-Hudâ li-men İhtidā*'da ve ondan naklen Rifʿat Efendi'nin *Mir'âtü'l-Makâsıd*'ında da bâzı bilgi vardır. Rıza Tevfik Bey'in tedkiki dağınık ve bilhassa tarihî cihetlerde çok eksik ve yanlış olmakla berâber, faydalanılmağa değer. *Hulûl-(Epiphanie)*'u yâni Cenâb-ı Hakk'ın meslek vâzıʿı Fazlu'llāh şeklinde görünmesini kabûl eden bu meslek, İslâmiyyetin sînesinden çıkan başka bu gibi bâtıniyye mezheblerinden birini teşkil eder ki, meydana getiren sebepler bakımından Yahudilerin *Cabale (Kabbale)*'ından, *Néo-Platonisme* akîdelerinden, biraz da dinî-tasavvufî anʿanelerden mürekkep acîb ve ibtidâî bir halītadır. Onu lâyıkıyle anlamak için yalnız başka bâtınî mezhebler ile karşılaştırmak yeterli değildir; onun geliştiği çevreyi, yayıldığı yerleri, başka bu gibi mesleklerle bağlılık ve münâsebetini tamâmiyle anlamalıdır ki, tamâmıyle izâhı mümkün olsun ve tarihî gelişmesi anlaşılsın. Hazırlamakta olduğumuz bir tedkik, Anadolu Türkleri arasında asırlardanberi yayılmış – Ehl-i Sünnet akîdelerine aykırı – çeşitli tarikat ve zümreler arasında, Hurûfîler hakkında da bilhassa tarih bakımından mühim bâzı noktaları içine alacaktır.

ber[52], Yûnus Emre'nin hurûfî olduğuna dâir şimdiye kadar hiç kimsede ufak bir şübhe uyanmamış, ne eski tarihçi ve tezkireciler, ne de son tetkikçiler böyle bir ihtimâlden hiç söz etmişlerdi. İlk def'a olarak Rızâ Tevfik Bey – galibâ Yûnus'u XV. yüzyıl şâirlerinden zannederek– *Dîvân*'ında gördüğü bâzı parçalardan onun hurûfîliğine hükmetmiştir[53]. Yûnus Emre'nin zamanı hakkında geçen bölümde verdiğimiz bilgi, onun Fazlu'llāhi'n-Na'îmî Hurûfî'nin zuhûrundan çok önce öldüğünü kat'iy-

[52] Edebiyatımızda Hurûfî şâirler daha epeyce vardır. Sözü geçen tedkik onlar hakkında da tafsilâtı içine alacaktır. Yalnız, eserlerinde esrâr-ı hurûfa âit îmâlara rastlanılan her şâiri hurûfî saymak çok yanlıştır.

[53] '*Ne elif okudum ne cim ne varlıktandır gelicim* • *Okumaz yüzbin müneccim tâli'im yıldızdan gelür*" diyen Yûnus'un *Dîvân*'ında bu hurûf mes'elesine dâir bâzı mühim işâretler vardır. Şu parçalarda olduğu gibi :

Yigirmisekiz hece okursun ucdan uca
Sen elif dersin hoca mânası ne demektir

. . . .

Dört Kitâb'ın mânası tamamdır bir elifte
Bâ dedirmeniz bana ben bu yoldan azarım

Yedi Mushaf mânasın okudum tamam kıldım
Ya ne için karayı ak üstünde yazarım

Rızâ Tevfik Bey, "Yûnus'un hurûfî olduğuna erbâbınca sarih işâretler var, şu sözler o kabildendir" diyerek şu iki beyti, Yûnus'un hurûfîliğine delil getiriyor ve onu şu sûretle tefsir ediyor : "Bu sözlerdeki *elif* âdemdir; *bâ*, *Besmele*'nin başıdır ki altındaki nokta bütün hurûfun menşe'i olan menbâ'-i vücuttur. *Yedi Mushaf* mânası, vech-i âdemdeki yedi hatt-ı esâsîdir. *Ak üstünde kara yazı* ta'biri *hutût-i ümmiyye* ile *hutût-i ebiyye*'den kinâye ve ona îmâ tarîkıyle söylenmiş sözlerdir. Bunlar Hurûfîler'ce i'tikādât-ı esâsiyyedendir. Matbu' eserimde pek çok misâller ve deliller ve izahlar vardır". Görülüyor ki Rızâ Tevfik Bey, Yûnus'u sarahaten Fazl Hurûfî müridlerinden saymaktadır; hâlbuki ondan bir asır önce olan Yûnus'un şu dört mısra'ını Hurûfî i'tikadlarına göre şerhetmek kat'iyyen yanlıştır. *Kaside-i Tâ'iyye*'yi şerheden ve *'Avârifü'l-Ma'ârif* mütercimi meşhur mutasavvıf Şeyh İzzü'd-Dîn Mahmud el-Kâşî'nin aşağıya naklettiğimiz şu rübâ'isi de, Yûnus'un *Dört Kitâb'ın mânası tamamdır bir elifde* mısrâıyle ayni mânadadır :

دل گفت مرا علم لدنی هوس است تعلم کن گرت بدین دسترس است
گفتم که الف گفت دگر گفتم هیچ در خانه اگر کس است یك حرف بس است

Her hâlde hurûfî olmadığı muhakkak olan bu mutasavvıfın, "*ledün ilmini elıfte toplanmış*" sayması da gösteriyor ki, Yûnus'un yukarıdaki sözlerini Hurûfîlik'e isnâd ve o yolda te'vil etmek kat'iyyen yanlıştır.

yete yakın bir ihtimâlle meydana koyduğu için, hurûfîlik isnâdının tamâmen esassız olması tabiîdir; zâten, Yûnus'un hakikaten hurûfî olduğuna delâlet edecek hiçbir işârete rast gelinemez; onda hakikaten harflere ve harflerin sırlarına âit bâzı şeyler mevcut ise de [54], bunlar bütün büyük mutasavvıflarda müşterek ve İslâmî tasavvuf sistemine esas değil, bir kol olarak dâhil bulunduğu için, hiçbir zaman kailine hurûfîlik isnâdı mümkün değildir [55]. Eğer harflerin sırlarına inananların

---

[54] Bu zikrettiğimiz parçalardan başka *Dîvân*'da harflerin sırrına âit ufak-tefek bâzı şeyler daha varsa da, onların hiçbirinde Hurûfîlik'e, *fazl*'a delâlet edecek bir koku bulunamaz.

[55] Harflerin sırrı mes'elesinin asıl mutasavvıflara göre ehemmiyetini göstermek için, *Fusûs* şârihinin – Muhyi'd-Dîn 'Arabî'ye dayanarak – *hurûf* ve *kelimât* hakkında verdiği tafsilâtı aynen veriyoruz : "*Huruf* ile *kelimât* iki kısım üzredir : Birisi *hurûf-i ilâhiyye* ve *kelimât-i ilâhiyye*, birisi *hurûf-i vücûdiyye* ve *kelimât-i vücûdiyye*. Pes hurûf-i ilâhiyye; gaybı, gayb-ı guyûbda kâmin olan şân-i zâtîdir, nevât içinde şecere gibi. Pes şuûnât-i ilâhiyye teayyunât-i Hakk'ın a'lâ merâtibi oldukları i'tibâriyle ve sîga-yı vücûdiyye'den evvel Hakk'ın ilm-i zatî'sinde eşyâ için te'akkulâtın esenn-i merâtibi oldukları i'tibâriyle ânlardan her bir şe'n hurûf-i gaybî ile tesmiye olunur. Sîga-yi vücûdiyye'den evvel her bir şe'ni ânın levâzimi ile te'akkul etmek i'tibâriyle ol şe'n kelime-i gaybiyye ile tesmiye olunur ve ol şe'n ile Hakk'ın zuhûru ve ânın levâzimi i'tibârîsiz Hakk'ın tecellîsi hükmünün insihâbi i'tibâriyle ol şe'n harf-i vücûdî ile tesmiye olunur ve ol tecellî hükmünün ol şe'n üzre ve ânın levâzımı üzre insihâbi i'tibâriyle ol şe'n kelime-i vücûdiyye ile tesmiye olunur. Pes hurûf-i gaybiyye şuûn-i zâtiyye olduğu i'tibâr üzre Hakk'ın aynidir, şecere, nevâtta, nevâtın ayni olduğu gibi te'ayyun ilmi ile hurûfun te'ayyunu ve te'addüd-i nisbî ile hurûfun te'addüdü i'tibâriyle ve hurûf-i eşyânın hakâyıkı ve üsûlu ve mebde'i ve menşe'i olduğu i'tibâriyle hûruf-i ayniyye Zât-ı Hakk'ın gayrıdır, temeyyüz-i nisbî ile ândan mütemeyyizedir, temeyyüz-i hakîkî ile değildir. Pes hurûf-i gaybiyye, eşyânın te'ayyünâtı için mebâdî-i vâkı'a olur ve's-selam" (*Fusûs Şerhi*, s. 17). Yine *Fusûs Şerhi*'nde, Allâh lâfzının, hurûf-i zâhire ve bâtınesi ve onların delâlet ettiği rumuz uzun uzun anlatılmıştır : "..... Kezâlik nefs-i Rahmânî *elif*'i tecellî îcâdı bed'inde te'ayyün-i evvel'in kalbi bâtınından mümted olub, ilm-i zâtîde ehadiyyet cem'-i hazretinde olan cemi' şuûn-i zâtiyye ve a'yân-ı ilmiyye-i gaybiyye ve hakâyık-ı fi'liyye-yi ilâhiyye üzre Hazret-i imkân'ın gâyetine müntehî olunca mürûr etti. Pes tecellînin te'ayyünü için bir mahall-i tâm olmadığı eclden yine mebde'i olan te'ayyün-i evvel'in bâtınına rucu' etti. Pes devre-i tecellî tamam oldu ve nefs-i Rahmânî elif'i hakâyık-ı vücûbiyye ve imkâniyyeyî ihâta edüb âhiri evveline muttasıl oldu. Pes Allâh Te'âlâ ilmen ve vücûden eşyânın küllîsini muhit oldu.. v.d." (s. 27). İşte bütün bunlar – tâ Hind tasavvuf mesleklerinden başlayarak bütün başka tasavvuf sistemlerinde olduğu gibi – hurûf mes'elesinin İslâmî tasavvuf sisteminde de dâhil olduğunu lâyıkıyle gösterir. *Muhammedîye* şârihi, " انا النقطة تحت الباء " nın mânasını, Şeyh Âlî'nin *Esveletü'l-Hikem*'inden ve 'ulemâya göre makbûl başka bu gibi kitaplardan naklen şu sûretle hulâsa ediyor ki, bu da fikirlerimizi kuvvetlendirmekte

hepsini hurûfî saymak, Hurûfîlik'in Fazlu'llah Esterâbâdî'den daha çok önce yerleştiğini kabûl etmek demekse de, Hurûfîlik adı altında bildiğimiz garip ve çocukca sistemin asıl bu zat tarafından konulduğu muhakkak olduğu için, böyle bir iddiada bulunulamaz [56]. Esâsen bütün

ve îzalı etmektedir : "Vücûdun dört mertebesi vardır. Evvelkisi *şu'ûnât-ı gaybiyye* mertebesidir ki *hurûf-i teheccî* âna işârettir; ikincisi *a'yân-ı ilmiyye* mertebesidir ki ebced'e varınca olan *hurûf-i mürekkebe* âna işârettir; üçüncüsü *âlem-i ervâh* mertebesidir ki *ebced* âna işârettir; dördüncüsü *âlem-i ecsâm* mertebesidir ki sâir *mürekkebât-ı kelâmiyye* âna işârettir. Sıbyan ve ânların hükmünde olan ricâlin ibtidâ elif'ten bed' ettikleri Âlem-i zat'a karib oldukları cihetten *nefs-i Rahmânî*'ye işârettir ki ol *nefs-i elif* gibi cemi' a'yân-i mümkinât üzerine mümted olmuştur... Velhâsıl imtidâd-ı *nefs-i Rahmânî* ile ibtidâ te'ayyun-i zâtî vücûde geldi ki *bâ*'ın tahtında olan nokta-i muvahhede âna işârettir ve sâniyen *te'ayyûn-i sıfâtî* vücûde geldi ki *tâ*'nın fevkında olan noktateyn âna işârettir. Sâlisen te'ayyün-i ef'âlî sübût buldu ki *sâ*'nın fevkinde olan nikāt-ı selâse âna işârettir, yâni *elif*'in müşârün ileyhi olan *imtidâd-ı nefs-i Rahmânî* ile hasıl olan teayyünât üç mertebe olmağla *nokta* dahi üç aded oldu; iki veya dört olmadı ve elsine-i sûfiyyede dâir olan *âlem-i nûn* noktaya işârettir ve ol âleme *Ummü'l-Kitâb* dahî derler; zîrâ asıl Kitâbü'l-vücud'dür. Ol *nûn*'da midâd-i mevadd-i nuküş-i âlem müctemi' olmuştur. Pes Hazret-i Alî, *taht-i bâ'da olan nokta benim* buyurduğu cemîi merâtib-i ilâhiyye ve kevniyye'nin cem'inden ibâret olan *insan-ı kâmil* lisânındandır, gerek nebî gerek velî olsun; zîrâ hakîkat-i Muhammediyye'nin te'ayyun-i evvel olması, hakîkat-ı 'aliyyenin te'ayyün-i evvel olmasını mâni' değildir, zîrâ *insân-ı kâmil*'in cümlesi saff-ı evveldendir ve *Vücud*'da müttehittir." (İsmâ'il Hakkı, *Muhammedîye Şerhi*, c. I., kısım 2, s. 132-133). Yûnus Emre'nin, *Kudret, sûret yapmadan firiştehler tapmadan * Âlemi halk tutmadan ileri yola geldim* beytinde *ileri yoldan* maksad, *âlem-i nokta*'dır ki, müctemi'-i merâtib-i ilâhiyye ve kevniyye ve nüsha-i âvâlim-i âfâkıyye ve enfüsiyyedir. Şimdi buna dayanarak Yûnus'u *Noktavîler*'den saymak nekadar manâsızsa, yukarıki beyitlerine bakarak *Hurûfîler*'den saymak da o kadar mânasızdır.

[56] Hurûfîlik, başka birçok bâtınıyye i'tikadları gibi, neticede, Allâh'ın Fazl Hurûfî şeklinde tecellî ettiğine inanan bir meslektir; lâkin Hurûfîler, bu gülünç neticeye vasıl olmak için uzun birtakım mukaddimât ileri sürerler ki, *Câvidan*'dan başlayarak Firişteoğlu'nun, Aliyyü'l-A'lâ'nın, Hurûfî şâirlerinin eserlerine kadar bütün Hurûfî edebiyatında onlara açık veya gizli bir sûrette tesâdüf olunur. Bu meslek esas bakımından İslâm tasavvufiyle müşterek birçok noktaları içine alır; meselâ *esrâr-ı hurûf*, sonra *insân-ı kâmil, devr, te'vil* mes'eleleri Fazl Hurûfî'nin îcâdı olmayıp, İslâm tasavvufundan alınmış, lâkin *Tenâsuh ve Hulûl ve İttihâd* gibi onunla uyuşması mümkün olmayan şeylerin ve Fazl'ı Allâh yapmak için konulan çocukca birtakım te'villerin ilâvesiyle onlar pek gülünç bir şekle sokulmuştur. Bu bakımdan, Hurûfîlik'i, İslâm tasavvufu mukaddimâtı üzerine pek acemice kurulmuş ve bu yüzden mütecânis bir felsefe sistemi hâlinden çıkarılarak, hiçbir felsefî ve ahlâkî kıymeti ihtivâ edememiş çocukca bir akîdeler mecmuası sayabiliriz. Mukaddimâtı bir yana, bu meslekin esas i'tikādı şudur : Kelâm sûretinde tecellî eden Hak, harflerle belli oldu ve bu harflerin hepsi *insân-i*

mutasavvıfların harflerin esrârına inanmaları ve bunun Hurûfîlik'den tamâmiyle ayrı olması bu mes'eleyi yeteri derecede aydınlatabilir. Rızâ Tevfik Bey, her nedense, İslâm tasavvufunun harflere verdiği ehemmiyeti gözönüne almadığı gibi, Yûnus'un Fazl'dan önce mi sonra mı olduğunu da hiç düşünmemiş ve ortaya hiç yoktan Yûnus'un hurûfîliği mes'elesini çıkararak onu da hurûfî şâirler sırasına katmak istemiştir. Bu kısa izahlardan sonra, bu iddianın nasıl esassız ve vehimden ibâret olduğu kendi kendine anlaşılmış demektir.

55. Netice:

Yûnus Emre'den önceki Anadolu'nun mânevî ve edebî sîmâsını kitabımızın VII. bölümünde geniş sûrette göstererek, onun nasıl bir çevrede yetiştiğini anlatmıştık. Yûnus'un şiirleri, onların dili ve edebî mâhiyeti, ahlâkçı ve mutasavvıf olmak bakımından husûsiyeti hakkında verdiğimiz izahlardan sonra, yeni bir terkip yaparak onun san'atı ve san'atkârlığının derecesi ve Ahmed Yesevî ile benzerliği hakkında umumî ve kısa bâzı mütâlealarda bulunmak isteriz.

---

kâmil'in yüzünde tesbit edildi; bu yüzden, bütün mevcûdâtın unsur-i asliyyesi olan yirmisekiz harfi vech-i insanda görmek mümkündür ki, ilm-i a'lâ bize bunu bildirir. İnsanın yüzünde yedi hutût-i ümmiyye vardır : Dört kirpik, iki kaş, bir saç ki buna *sivâd-ı a'zam* derler. Yedi de hutût-i ebiyye vardır ki, sonradan zâhir olur. İki sakal kılları, iki hattın diğer tarafındaki kıllar, iki bıyık, bir de alt dudaktaki kıllar.. Yedi yedi öndört eder. Bunu hâl ve mahal bakımından darb edersek yirmisekiz olur. Fazl, bunlara Farsça'daki *pa, ça, ja, kâ* « پ ، چ ، ژ ، گ » harflerini de ilâve ederek otuz ikiye çıkmıştır. İşte, bunlar herşeyi bu yirmisekiz, otuziki ile te'vil ederler. Sonra *Kur'ân-ı-Kerîm*'deki yirmisekiz hurûf-i hecâ'nın müteşâbihât'ta vâki' olanlarını kaldırdıktan sonra, geri kalan onyedi harfe *muhkemât* ve diğerlerine de *müteşâbihât* derler ve âlimlerin *müteşâbihât*'tan saydıkları âyetleri *muhkemât*'tan, *muhkemât*'tan saydıklarını *müteşâbihât*'tan sayarak çocukca ve uzun te'villere kalkışırlar. Meselâ « ذلك فضل الله » ve « الله ذو الفضل العظيم » den maksad, Fazl Hurûfî'dir derler; *mi'raç*'tan maksad, vech-i insan'daki hatları görmekten ibârettir; *Sidretü'l-Münteha*'dan maksad, sûret-i âdem'de görünen Fazl'ın burun delikleridir; *Mi'raç*'ta Hazret-i Peygamber'e görünen *Şâb-i emred* Fazl hurûfî'dir. vb.. tarzında birçok garip te'villerde bulunurlar. Harflerin sayısı ve esrârı üzerine ekseriya zoraki yapılan bu gibi te'villerin nekadar çocukca ve gülünç olduğunu izaha lüzum bile yoktur. Hurûfîler bu gibi ilâve ve te'viller ile mesleklerinin esâsını teşkil eden felsefî telâkkilerden de uzaklaşmışlardır." (İshak Efendi'nin *Kâşifü'l Esrâr*'ı ile, Firişteoğlu'nun eserlerinden hulâsa). Celâle'd-Dîn Rûmî gibi hakîkî bir mutasavvıf olan Yûnus'un şiirlerinde bu gibi çocukca düşüncelere kat'iyen rastlanmaz

Önce, Yûnus Emre bir san'atkâr mıdır ve eserinin yalnız san'at noktasından dâhilî yâni bediî kıymeti nedir? San'at hakkındaki ibtidâî ve mahdut telâkkîlerini pek iyi bildiğimiz bizim eski tezkirecilerden başlayarak bugüne kadar – tabiî ayni ibtidâî telâkkîler te'siriyle – Yûnus Emre'nin bir san'atkâr olduğu hiç düşünülmemiştir; hakikaten, âteşîn bir mutasavvıf olan Yûnus, yukarıda gösterdiğimiz gibi, san'at ve san'atkârlık endişeleriyle zerre kadar meşgûl olmayarak sırf rûhunu, rûhî heyecanlarını, ihtiyaçlarını, ilhamlarını terennüm etti. Bütün mutasavvıflarda olduğu gibi onu da bu hususta teşvik eden tek hâricî âmil, halkı irşâd ederek onlara faydalı olmak düşüncesi idi; lâkin, onun san'at endîşesiyle bağlı olmaması, lisânının düzgünlüğüne, kafiyelerinin selâmetine ehemmiyet vermemesi, bir san'atkâr, hattâ büyük bir san'atkâr olmasına hiçbir zaman engel değildir; bunun aksine, o zamanın telâkkîsine göre bir san'at endişesine kapılmış olsa idi, tesannu'dan yâni eski klâsik edebiyatın kaidelerinden kurtulamıyacak ve bunun neticesi olarak rûhunu bu kadar samimîyetle dökemiyecekti. San'atta esas şahsiyettir, en kuvvetli şahsiyetler ise, en samimî olanlardır. Demek oluyor ki Yûnus'un kendi san'atkârlığından habersiz olması, onu büyük bir san'atkâr sayabilmemize hiçbir zaman engel değildir.

Yûnus Emre'nin san'atı tamâmiyle millî, yâni tamâmiyle Türk bir san'attır ki, bunu tahlil edecek olursak başlıca iki büyük ve esas unsura rast geliriz : Biri, Yûnus'a tasavvufî ve ahlâkî esaslarını veren İslâmî-*Néo-Platoniste* unsur ki, Yûnus'un eserlerinde *esas (fond)*'ı teşkil eder; diğeri, lisânını, edâsını, veznini, şeklini veren millî unsur ki, *sekil (form)*'i teşkil eder. Şekil ile esas biribirinden ayrılamaz – ve ancak tecrid ile tahlili mümkün– olduğu için, bu iki unsur, Yûnus'un şahsiyetinde o sûretle biribirine kaynaşmıştır ki, ondan vücûde gelen san'at tamâmıyle millî, yâni zevk bakımından tamâmen Türktür. Fikrimizi hâricî bir misâl ile göstermek ister isek diyebiliriz ki, Yûnus bu iki ayrı unsuru şahsiyetinin sıcaklığı ve heyecaniyle eriterek ortaya tamâmiyle başka ve husûsî hassalara mâlik yepyeni bir madde çıkarmıştır. İşte Yûnus'un kudreti, daha kuvvetli ve daha doğru bir ta'bir ile dehâsı, bu kābiliyetindedir ve esâsen bu dehâ şekli de onda tamâmıyle Türktür[57].

[57] Stirzygowski ve onun Glück gibi talebeleri, Türk san'atı hakkındaki kıymetli tedkiklerinde, Türk san'at dehâsının bu husûsiyeti hakkında bizimle ayni neticeye varmışlardır. Türkler, meselâ mi'mârîde yerli unsurları alarak onları kendi şahsiyetleriyle mezcettikten sonra, büs-bütün şahsî bir mâhiyette ve tamâmıyle yeni san'at

Yûnus'un yaratarak üzerine şahsiyetinin damgasını – yüzyıllarca silinemiyecek bir kuvvetle – kazıp tesbit ettiği bu millî san'at şeklinin kendine has olan seciyeleri şunlardır : Safvet ve samimîyyet, basitlik, vuzuh, kuvvet. Yûnus'u okurken, karşımızda sâde, ma'sum, gözleri şefkat ve sevgi dolu bir dervişin ilâhî bir lisanla terennüm ettiğini duyarız; rûhunu eski bir tanıdık gibi bize açan bu derviş, Hakk'a karşı hitaplarında, feryadlarında da dâima en tabiî bir safvetle, sâdedillikle, samimîyetle haykırır, ağlar, i'tiraz eder, yâhut vecd içinde terennüm eder. Onda yapmacık, gösteriş, merâsim ve âdâbâ riâyet eder olmak gibi şeyler yoktur; rûhunun basitliği bütün ilâhîlerinde berrak bir sûrette akseyler. Yûnus en derin ve en müşkil metafizik mes'elelerinden, hayret verici bir vuzuh ile söz eder; İslâm tasavvufunun inceliklerini, *Néo-Platoniste* mektebinin akîdelerini hiç bilmeyenler bile, Yûnus'un ilâhîlerini okuyunca, rûhan, o mes'elelere tanıdık çıkarlar; çünkü, varlığın muammalarını mutlaka kalblerinde duymuşlardır. Yûnus, ümmîcesine safveti ve sâdeliği ile, o muammaları – en basit hal sûretleriyle berâber – halka duyurabilecek bir telkin kuvvetine mâliktir. İfâdesi kuvvetli ve inandırıcı, en çetin mes'eleleri ortaya koyma tarzı basit ve samimîdir. Bilhassa, en yüksek hakikatleri izahtaki sade-dilâne cür'eti, Acem mutasavvıflarının en büyüklerinde bile zor rastlanılabilecek kadar şahsî ve yüksektir :

Sırat kıldan incedir kılıçtan keskincedir
Varıp ânın üstüne evler yapasım gelir
Altında gayya vardır içi nâr ile pürdür
Varıp ol gölgelikte biraz yatasım gelir
Ta'n eylemen hocalar hatırınız hoş olsun
Varuben ol tamuda biraz yanasım gelir

Okuyanları birdenbire hayrete düşürmekle berâber, kandıran, inandıran bu ifâde tarzı okadar tabiîdir ki, âdeta, Mûsa'nın rastladığı

şekilleri yarattılar. Eskiden İran san'at dâiresine âit farzedilen birçok kıymetli eserler, sonra Selçuklu san'atı, Osmanlı san'atı tam mânasıyle bu meziyetleri gösterir. Esâsen *ibda'*, yoktan birşeyi yaratmak değil, esâsen mevcud unsurları yeni bir şekilde, yeni bir zevke göre tertip etmek demektir. Eski Türk san'atının bu umumî seciyesi, Stirzygowski'ye kadar meçhûl kalmış, hattâ o san'at mahsûlleri ya İran dâiresine atfedilmiş, yâhut Selçuklu san'atı hakkında olduğu gibi, asliyeti inkâr edilmişti. Yûnus'un en yüksek bir kudretle temsil ettiği tasavvufî halk edebiyatımızın aslîliği ve onlardan ayrılan seciyeleri de yazık ki şimdiye kadar aydınlanmamış, hattâ inkâr edilmiştir.

meşhur ümmî çobanın ağzından duyduğumuzu zannederiz[58]; hâlbuki Yûnus Emre, bu çoban gibi ümmî değildi; zamanının bütün sistemlerini pek iyi biliyordu. Böyle iken, bu kadar safvet ve sâdelikle, bu kadar millî bir zevkle en karışık metafizik mes'elelerini çözüp açabilmesi ve onlara ümmîcesine bir samimîlik verebilmesi inanılmaz bir hârikadır. Yûnus'un san'atında gördüğümüz bu başlıca seciyeleri, basitliği, vuzûhu,

---

[58] Bu çoban hikâyesi, *Mesnevî*'nin ikinci cildinde uzun uzun anlatılmıştır. Mûsâ ilk rastladığı zaman, çoban, Ma'bûd'unu şöyle arıyordu :

دید موسی یك شبانی را براه   کوهمی کفت ای کریم وای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت   چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه ات شویم شپشهایت کشم   شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم بمالم پایکت   وقت خواب آید بروبم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من   ای بیادت هی هی و ههای من
زین نمط بیهوده میکفت آن شبان   کفت موسی با کیست این ای فلان
کفت ما آنکس که ما را آفرید   این زمین و چرخ از و آمد بدید
کفت موسی های خیره سر شدی   خود مسلمان ناشده کافر شدی

"Ey Allāh'ım, neredesin, Sana hizmet edeyim; çarığını dikeyim, saçlarını tarayayım, esvablarını yıkayayım, sana süt getireyim, uykun gelince yatağını yapayım, Ey Allāh'ım, keçilerim Sana fedâ olsun, bütün bu hay-ü hoyum hep senin için!" feryâdı ile Allāh'a ibâdet eden bu çobanı, Mûsâ muhâhaze ve tekfîr edince, zavallı çoban teessüründen yakasını yırtarak beyâbanlara kaçıyor, lâkin Mûsa'ya hemen *Hitâb-ı izzet* vâkî' oluyor : "Ey Mûsâ, bir kulumuzu bizden cüdâ ettin. Sen vasl için gelmişken ayırdın. Lâfz ve ibârenin ehemmiyeti yok, kalbdeki aşk ateşine bak" :

عاشقانرا هر نفس سوزید نیست   برده ویران خراج وعشر نیست
که خطا کوید و راخاطی مکو   و ربود پرخون شهید اورا مشو
خون شهید ازاز آب اولی ترست   این خطا از صد صواب اولی ترست
در درون کعبه رسم قبله نیست   چه غم ار غواص را پاچیله نیست
تو ز سر مستان قلاوزی مجو   جامه چاکانرا چه فرمای رفو
ملت عشق از همه دینها جداست   عاشقانرا ملت و مذهب خداست

Mûsâ bunun üzerine, elemli ve müteessir, çobanı buluyor ve onu şu sûrette müjdeliyor :

هیچ آدابی و ترتیبی مجو   هرچه میخواهد دل تنکت بکو
کفر تو دینست ودینت نورجان   ایمنی وز تو جهانی درامان
ای معاف یفعل الله ما یشاء   بی محابا رو زبانرا بر کشا

Bu çoban, ale'l'âde rüsûm ve tekâlifin fevkıne çıkmış samimî âşıklar için bir timsâldir; Yûnus'un bâzı parçalarında düşüncesizlik görenler olursa, onlara Mevlânâ'nın yukarıdaki sözleri en güzel bir cevap teşkil eder.

kuvveti, Türk san'atının başka kollarında ve meselâ onun en enmûzecî bir kolu olan mi'mârîde de açıkca görüyoruz[59]. İşte, bu da gösteriyor ki, Yûnus'un edebî dehâsı tamâmiyle millî ve tipik dehâdır.

Yûnus'un san'at şekli hakkında verdiğimiz şu kısa izahlar, onun eserlerinin halk arasında asırlarca yaşamasının sebeplerini de açıkca gösteriyor : Yûnus'un san'atını teşkil eden iki unsurdan birincisi yâni İslâmî - *Néo-Platoniste unsur*, o devirdenberi geçen altı asır esnâsında azalmak şöyle dursun, bunun aksine – son asra gelinceye kadar – hergün daha artan bir şekilde devam etmişti. Medreselerde okunan eski Yunan fikir kalıntıları, sonra tekkeler, Acem mutasavvıflarının zengin ve kıymetli eserleri, hep bu tehassüs ve tefekkür şeklini kuvvetlendiriyor ve umûmileştiriyordu. Yukarı tabakalardan yavaş yavaş halk arasına da yayılan bu telâkkîler ortalıkta hüküm sürerken, Yunus ilâhîlerinin unutulması tabiî mümkün değildi. Bilhassa, bu unsurun tamâmıyle halktan alınmış şekillerle onun zevkıne uygun bir tarzda yenileştirilerek ortaya konması ve böylece en yüksek ve müşkil metafizik telâkkîlerinin halkça anlaşılabilecek kadar basit ve millî bir şekilde ifâde olunması, Yûnus ilâhîlerine en basit tabakalarda bile çok büyük bir yer veriyordu. Yukarıda, Yesevî'nin başarı sebeplerini tahlil ederken söylediğimiz gibi, halk edebiyatının yüzyıllardanberi âdeta sâbit kalması ve halk zevkının büyük bir değişmeye uğramaması da onun eserinin asırlarca yaşamasında başka bir âmil olmuştur; bununla berâber, Yûnus'un asırlar boyunca süren bu san'atkârlık başarısını, yalnız, onun san'atına muhâtap olan çevrenin büyük bir fikrî ve mânevî değişikliğe uğramamasında değil, biraz da şahsiyetinde, dehâsında aramalıdır. Eğer böyle olmasa, millî zevkın araştırılmasına büyük bir ehemmiyet verilen şu son inkılâb yıllarında, büyük mütefekkirimiz, yazdığı birkaç ilâhîde, onun ilâhîlerindeki millî ve samimî edâyı taklide çalışmazdı[60].

Yûnus Emre ile Ahmed Yesevî hakkındaki fikirlerimizi ayrı ayrı okuyanlar, kendi kendilerine kolayca bu ikisi arasında bir karşılaştırma yapabilirler. Yalnız, onları böyle bir zahmetten kurtarmak için, kısaca,

[59] Türk ve Osmanlı mi'mârîsini lâyıkıyle tedkik eden bütün mütehassıslar, onda bu vasıfları bulmakta âdeta birleşmişlerdir.

[60] Ziyâ Gökalp Bey'in *Yeni Hayat*'ındaki *İlâhîler*'ini okuyunuz. Yûnus te'siri onlarda derhâl göze çarpar. Bunlar, Yûnus tarzının en son üstadmkilere – ilham ve ifâde kuvveti bakımından – en çok yaklaşmış örnekleridir. Yûnus tarzı *sehl-i mümteni'* kabîlinden olduğu için, taklid ve tanzirinde başarı göstermek çok müşkildir.

aralarındaki bâzı mühim farkları kayd ile iktifâ edelim : Bir def'a, Yûnus'un ve Anadolu'da yetişen seleflerinin, Ahmed Yesevî ve takipçilerinin te'sirinde oldukları muhakkaktır; Hoca Ahmed Yesevî ile Yûnus'un san'at unsurları bile hemen biribirinin aynidir; yalnız, Yûnus'ta felsefî unsur daha geniş ve daha yüksek bir mâhiyet alarak sarih bir *Vücûdiye-i hayâliyye* şekline girmiş olduğu gibi, ifâde de didaktik, kuru mâhiyetten kurtularak lirik ve canlı bir şekil almıştır. Aralarındaki farkı yalnız zaman ve muhitle izah etmek mümkün değildir. Her hâlde Yûnus Emre bir tarîkat kuracak fikir kabiliyeti gösterememekle ve tarîkat kurucusu mânevî nüfûzunu kazanmamakla berâber, Yesevî'den çok daha yüksek bir hassasiyete mâlik ve çok daha şahsî bir san'atkâr, ondan çok heyecanlı ve çok canlı bir mutasavvıftı; bütün Türk edebiyatı, menşe'lerinden bugüne kadar, ondan daha büyük bir mutasavvıf-şâir yetiştiremedi.

X. Bölüm

YÛNUS EMRE TE'SİRLERİ VE TAKİPÇİLERİ

56. Yûnus Te'siri:

XIII. yüzyıldan XVI. asır sonlarına kadar Anadolu dinî hayatı çok mühim bir tedkik sâhası gösterir. Yûnus Emre'den başlayarak birçok büyük mutasavvıflar ve mutasavvıf-şâirler yetiştiren bu muhitte, *Babaîlik, Abdallık, Bektaşîlik, Hurûfîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik, Hayderîlik* adı altında, Bâtıniyye zümresine girebilecek birçok mezheb ve tarîkatler teşekkül etmiş ve yayılmış, eski Babaîler hâdisesinin tekerrürü şeklinde, Bedre'd-Dīn Simâvî tarafdârlarının ayaklanması ve daha sonraki zamanlarda yine ayni mâhiyette dinî-siyâsî ayaklanmalar, veyâ bu mâhiyette münferid hâdiseler vukûa gelmiştir. İşte, böylece bütün bu dört asırlık müddet esnâsında Anadolu Türkleri dâima buhranlı bir hayat geçirmişler, yalancı peygamberler, yeni iʿtikatlar ve onlar uğrunda canını vermeyi göze alacak birçok mü'minler yetiştirmişlerdir. Çok çeşitli âmillerin te'siri altında ve çok değişik şekillerde kendini gösteren bu hâdiseler hakkında öyle birdenbire umumî ve kesin bir fikir ileri sürmek doğru değildir [1]. Bir taraftan şerʿin sarih hükümlerine

[1] Anadolu Türkleri tarihinin bu dinî safhaları, teessüfle iʿtirâfa mecbûruz ki, hiç tedkik edilmemiştir. Burada zikrettiğimiz *Bektâşîlik, Hurûfîlik, Kalenderîlik, Abdâllık, Hayderîlik* gibi mesleklerden yalnız ikisi, Bektâşîlik'le Hurûfîlik, Batı ilim dünyasının dikkatini çekerek biraz tedkik edilmişse de, kitabımızın çeşitli yerlerinde bir münâsebetle arzettiğimiz gibi, bu tedkikler de çok eksik ve hattâ – Bektâşîlik hakkında olduğu gibi– tamâmen yanlıştır. Babaîler, Ahiler, Yesevîler, Abdallar hakkında derin tedkikler yapmağa değil, hattâ onların mevcûdiyetini bile hatırlamaya lüzûm görmeyerek elde bulunan birkaç mahdut kaynakla Bektâşi tarihini araştırmağa kalkışanların bu çalışmaları elbette neticesiz kalmağa mahkûmdur. Meselâ Bektâşîlik nasıl bir muhitte ve ne gibi âmiller te'siriyle doğdu, ne gibi değişikliğe uğradı, nasıl telâkkî edildi, genişleme ve yayılma derecesi muhtelif asırlarda ne hâl kazandı, ne gibi tarîkatlerle alâka ve râbıtaları vardı; işte, bütün bu gibi mes'eleleri lâyıkıyle kavramak ve idrâk için Anadolu'daki sûfî meslek ve mezheblerini ve Bâtıniyye'yi umumî hey'eti ile tedkik mecbûriyeti vardır. Doktor Jacob'un ve sâirlerinin Bektâşîlik tedkikleri bu bakımdan çok eksik ve çok yanlış olduğu gibi, Hurûfîlik hakkında da tarihî hiçbir tedkik yapılmamıştır diyebiliriz. Bektâşîlik'le Hurûfîlik'e âit bu mechûl mes'elelerle, Ahilik, Kalenderîlik, Hayderîlik, Abdallık hakkında hazırlamakta olduğumuz tedkikleri peyderpey neşredeceğiz. Bu tedkikler, nekadar noksan olursa olsun, Anadolu dinî tarihi hakkında

aykırı böyle Bâtınî cereyanları doğuran dinî-tasavvufî hayat, yine ayni kuvvet ve faâliyet te'siriyle, diğer taraftan şer'î esaslara tamâmiyle uygun yeni tarîkatler vücûde getirerek bu cereyânı Osmanlı memleketinin her köşesine, hattâ Rumeli ve Bosna sınırlarına kadar yaydı. Osmanlı tarihinin bu devirleri sırf bu sebeple, iki ma'kûs safha gösterir: Bir tarafta dinî ayaklanmalar, ferdî i'tizâller, tenkiller, katil ve i'damlar; diğer tarafta en muteassıp 'ulemâ-yi rüsûmun ve sarayın hürmet ve i'tibarını gören, kerâmetleri halk arasında yayılan ve büyük bir mânevî nüfûza mâlik şeyhler. Hakikatte, bu iki ma'kûs safha, ayni hâdisenin neticesi, ayni şeyin iki değişik tecellîsi olup, tasavvufî cereyanların halk arasındaki ehemmiyet ve kıymetini gösterir. Hulâsa, Anadolu sahasında Türklerin yerleşmesinden XVI. yüzyıl sonlarına kadar, tasavvuf cereyânı, muhtelif şekil ve mâhiyetlerde, gittikçe artan bir kuvvetle, bugüne kadar devam edip durmuş, hiçbir sûretle eksilmemiştir.

Yûnus Emre'nin mutasavvıfâne şiirleri, Anadolu sâhasında pek çabuk yayılarak az zamanda pek mühim takipçileri yetişti. XV. asra kadar İran tasavvuf edebiyatı te'siri altında tamâmiyle mutasavvıfâne bir mâhiyyet gösteren Osmanlı edebiyatı, bir taraftan Mevlânâ, Sultan Veled, 'Attâr, Senâ'î, Sa'dî nüfûzuna kapılarak Acem vezin ve şekillerini her gün daha artan bir başarı ile kabûl ederken, diğer taraftan da Yûnus'un kuvvetli şahsiyetiyle canlandırdığı millî tarzı bırakamıyarak o yolu da tutuyordu. Ayni kaynaktan gelen sûfiyâne ilhâmın böyle iki değişik akış ta'kip etmesinde Yûnus'un büyük bir rolü vardır; eğer o, millî tarzı kendi dehâsiyle yaşatıp tesbit etmeseydi, büyük İran mutasavvıflarının te'siri altında edebiyatımız yalnız öteki mecrâyı ta'kip edecekti. Nitekim lâ-dinî edebiyatta Yûnus Emre gibi millî bir dâhi yetişmediği için, o yol asırlarca bırakılmış ve o vâdide, hiçbir zaman, Yûnus tarzı dediğimiz tasavvufî edebiyat asliyyet ve kıymetinde millî birşey ortaya çıkamamıştır.

İran sûfî şâirleri karşısında Yûnus'un kuvvetle devam ettirdiği bu te'siri, ayni kaynaktan gelen sûfiyâne ilhâmın böyle iki değişik yol ta'kip etmesini, önce, Horasanlı bir Türk âilesinin çocuğu olan Âşık

---

istikbâlde yazılabilecek terkibî eserlere yeni bir zemin hazırlayabileceği gibi, bugünkü birçok yanlışlıkları tashih ile, bu husustaki tedkiklere, doğru ve sağlam bir istikāmet verebilir ümidindeyiz. Şimdilik bakınız : *Mısır'da Bektâşîlik*, *Türkiyât Mecmuası*, İst., 1939, c. VI., s. 13-40. - *İslâm Ansiklopedisi*, *Bektâş* maddesi.

Paşa'da görüyoruz [2]. H. 730 (M. 1329-30)'da tamamladığı *Garib-Nâme*'sini âdeta *Mesnevî* te'siri altında yazan bu şâirin ilâhîlerinde Yûnus te'siri de göze çarpar; lâkin o, Yûnus'taki san'at dehâsından hemen tamâmiyle mahrum olduğu için, eserleri, Yûnus'un – asıl san'atkâr şahsiyetini içine almayan – ale'l'âde ilâhîlerinden farksız gibidir. Doğrudan doğruya İran mutasavvıflarının ve bilhassa Mevlânâ'nın te'siri altında kalan böyle bir mutasavvıf-şâir üzerinde Yûnus gibi ale'l'âde bir dervişin bu kadar olsun te'sir edebilmesi çok dikkate değer [3].

İlk def'a Yûnus tarzının sihrini anlayıp o yolda ilâhîler yazan en eski şâir, Abdal Mûsâ'nın halîfesi Kaygusuz Abdal'dır ki, Bektâşîler onu – sâir birçokları gibi – kendi tarîkatlarından sayarlar [4]. Mısır'da bir mağara içinde gömülü olduğu için Mısırlıların Abdu'llah Magarevî

---

[2] Horasan'dan gelme bir âilenin çocuğu olmasından dolayı, Rızâ Tevfik Bey bu şâiri neslen İranlı sayıyor. Bu iddiâ tamâmiyle yanlıştır : Horasan'ın birçok yerlerinde dağınık, veya toplu bir hâlde, bâzen da aşiretler şeklinde birçok Türkler ve bilhassa Oğuz Türkleri yaşıyordu. Kitabımızın çeşitli yerlerinde buna dâir bilgi verildiği için burada tekrarını faydasız sayıyoruz. İşte, bu sûretle Âşık Paşa'yı Oğuz Türklerinden saymak mecburiyetindeyiz (Âşık Paşa hakkında ilk Osmanlı tarihlerinde, *Tezkire-i Latîfî*'de, *Şakâyık*'ta, *Âşık Paşazâde Tarihi* mukaddimesinde, Bursalı Tâhir Bey'in *Türk Derneği* mecmuasının ilk nüshasındaki makalesinde, Gibb'de epeyce bilgi varsa da, eserinin edebî ve lisânî mâhiyeti hakkında etraflı bir tedkik yapılmamıştır. Bursalı Tahir Bey'in *Osmanlı Müellifleri*'nde Âşık Paşazâde Elvan Çelebî'ye isnâd ettiği şiirlerin ise hepsi *Gülşen-i Râz* mütercimi Şeyh Elvan Şîrâzî'ye âittir. Thûry Josephe de, bu iki Elvan Çelebî'yi tamâmiyle biribirine karıştırmıştır. Âşık Paşazâde Elvan Çelebî'den bize kalabilen yegâne şiir nümûneleri, *Câmiü'n-Nezâir*'dedir.

[3] *Câmiü'n-Nezâir*'de Eğridirli Hacı Kemâl, Âşık Paşa'nın birçok ilâhîlerini Yûnus naziresi olarak kaydediyor ki, esasen bu kayıd olmasa bile, bu ciheti anlamak pek o kadar müşkil değildir.

[4] Bursalı Tâhir Bey de *Osmanlı Müellifleri*'nde Bektâşîlerin bu nazariyesini kabûl ederek gerek onu, gerek Abdal Mûsâ'yı Bektâşîlerin eskilerinden saymaktadır. Bektâşî tarîkati o zaman henüz teessüs etmediği için, bu iddia hakîkate uygun değildir. Bunlar, isimlerinden de anlaşılacağı gibi, o esnâda Anadolu'da pek yaygın *Abdallar* zümresinden idiler; Kaygusuz'un *Abdal-Nâme*'si de bunu gösterir. *Âşık Paşazâde*'de ve *Şakâyık*'da Abdal Mûsâ'nın bektâşîliğine dâir hiçbir kayıd yoktur. Bektâşîlik XV. yüzyılda teessüsü esnasında, *Ahîlik*'ten, *Babaîlik*'ten, *Kalenderlik*'ten, birçok unsurlar aldığı sırada, Babaîlik'in bir kolu olan *Abdallar* tarîkatının birçok husûsiyetlerini de kendine mal etmiş ve işte bundan dolayı Abdal Mûsâ ile halîfesi de Bektâşî sayılmıştır. Bektâşîlik'in – bu şekilde yakın bir münâsebet olmadığı hâlde bile – menkabe ve kerâmetleri halk arasında meşhur kimselerin nasıl kendisine mal ettiğini yukarıda çeşitli vesilelerle anlatmıştık. *Abdallık* ve bunun *Bektâşîlik*'le münâsebeti hakkında zikrettiğimiz araştırmalarda uzun tafsilât vereceğiz.

dedikleri bu zâtın menkabe ve şiirleri tesbit edilmiş ve biliniyor ise de, tarihî şahsiyeti ve hakikaten o güzel şiirlerin kendisine âit olup olmadığı henüz ilmî bir kesinlikle kestirilemez [5]; fakat, her kime ve herhangi zamana âit olursa olsun, bugün elimizde bulunan o güzel şiirleri, Yûnus tarzı dediğimiz husûsî ifâde tarzının en kıymetli eserlerinden saymağa mecburuz. Tıpkı Yûnus Emre'de olduğu gibi, derin bir safvet ve samimîlik, basit lâkin basitliği nisbetinde açık ve çok kudretli bir ifade; millî vezinle millî tarzda yazılmış olan o manzûmelerin de hususiyetlerini teşkil eder [6]. Bunlardan sonra en eski Yûnus takipçisi olarak meşhur Hacı Bayram Velî'yi gösterebiliriz ki [7], artık ondan sonra da bu te'sir

---

[5] Kaygusuz Abdal'ın, Abdal Mûsâ'ya nasıl intisabettiği ve sonra nasıl Mısır'a gittiğî hakkında menâkıbinde etraflı bilgi vardır (Husûsî kütüphânemizdeki yazma *Menâkıb-i Kaygusuz Abdal*). Bu *Menâkıb*'ın sonunda Kaygusuz'un Yûnus Emre'yi taklidle söylediği *Şathiyyât* kabîlinden bir manzûmede de vardır ki, pek meşhurdur. Kaygusuz'un eserlerinden örnek olmak üzre, şahsiyetini en iyi belirtebilen şu meşhur parçayı gösterebiliriz :

Yücelerden yüce gördüm — *Erbâbsın Sen koca Tanrı*
Âlem okur kelâm ile — *Sen okursun heca Tanrı*
Âsî kullar yaratmışsın — *Varsın şöyle dursun deyu*
Ânları koymuş orada — *Sen çıkmışsın uca Tanrı*
Kıldan köprü yaratmışsın — *Gelsün kullar geçsün deyu*
Hele biz şöyle duralım — *Yiğit isen geç a Tanrı*

Alt tarafları şerîatçilerin hiçbir zaman hoş görmiyecekleri kadar serbestce olan bu manzûme, görülüyor ki, Yûnus edasından biraz daha şûh, cür'etli olmakla berâber, yine onun te'sirini muhtevîdir. Sonraki Bektâşî şâirleri üzerinde, daha doğrusu Bektâşî şiiri dediğimiz husûsî tarzın teessüsünde Kaygusuz'un nüfûzu çok büyüktür.

[6] Bu hususta dikkat olunacak bir nokta var : Aşağıda kendisinden kısaca bahsedeceğimiz Ahmed Sârbân'ın bir lakabı da Kaygusuz'dur. O da Yûnus gibi geniş bir Vahdet-i Vücûd telâkkîsine mâlik olduğundan dolayı o vâdîde eserler yazmışsa da, şîvesi bu eski Kaygusuz'dan çok farklıdır.

[7] *Bayramiye* tarîkatının kurucusu olup H. 833 (M. 1429-30)'de ölen bu büyük mutasavvıfın hâl tercemesi ve tarîkatının hususiyetleri hakkında şu kaynaklara bakınız : *Şakâyık* tercemesi, *Silsile-Nâme-i İsmâil Hakkı*, *Nefahât* tercemesi, *La'lîz'âde Risâlesi*, *Tibyân-î Vesâili'l-hakâyık*, Ak Şemsed-Dîn'in *Risâletü'n-Nuriyye*'si ile *Şerh-i Akvâl-i Hacı Bayram Velî*'si, İbrâhim Tennûrî'nin *Gülzâr-ı Mânevî* manzûmesi, Abdü'r-Rahim Bayrâmî'nin *Münyetü'l-Ebrâr* ve *Vahdet-Nâme* risâleleri, Duâcı Oğlu ile Himmet Dede'nin *Tarîkat-Nâme*'leri, *Evliyâ Çelebî Seyahat-Nâmesi*'nin ikinci ve üçüncü ciltleri, Tâhir Bey'in *Osmanlı Müellifleri* ve *Hacı Bayram Velî* adlı risâlesi... Hacı Bayram'ın başlıca üç ilâhîsi meşhurdur ki, birincisi, *Bilmek istersen seni can içinde ara canı * Geç canından bul Ânı sen seni bil sen seni*; ikincisi, *Hiç kimse çekebilmez güçtür felekin yayı * Derdine gönül verme birgün götürür vayı* beyitleriyle başlar. Bursalı İsmâ'il Hakkı, Bur-

büsbütün umumîleşir ve bir yandan şer'î esaslara uygun tarîkatlerin tekkelerinde, öte yandan da âdeta Bâtmiyye meslekleri arasına girebilecek tarîkat mensupları ve hattâ, bunlardan hâriç olarak, eski ozanların devâmı demek olan sazşâirleri yâni âşıklar arasında da Yûnus takipçilerine rastlanır. Yûnus Emre'nin bütün bu takipçilerinden burada ayrı ayrı uzun uzadıya değil, hattâ kısaca bahsetmek bile mümkün değildir. Büsbütün ayrı bir tedkik mâhiyetinde olan ve esâsen ilim bakımından pek o nisbette de faydalı görünmeyen böyle uzun bir teşebbüse girişmekten ise, bu te'sirin bütünü hakkında terkîbi ve kısa izahları yeter – ve eserimizin umumî kadrosuna göre de zarûrî – bulduk.

57. Tekke Şiiri:

XIV. yüzyıldan başlayarak, yâni Yûnus'un vefâtından sonra Türk memleketlerinin her tarafında büyük-küçük birtakım tarîkatler kuruluyor, yâhud başka yerlerde kurulan tarîkatlar Anadolu Türkleri arasında da yayılıyordu. Bu muhtelif tarîkatlerin kurulduğu zamanı, memleketimize ne sûretle girdiğini ve yayılma derecesini tarihî bir sûrette tesbit ve ta'yin etmek büsbütün ayrı ve uzun bir tedkike muhtaçtır. Hammer, tarihinde, muhtelif tarîkatlerin kurulduğu zaman hakkında pek kısa bâzı bilgi vermekte ise de, onlar da tamâmıyle inanılır sayılamaz. İşte böylece her tarafta tekkeler, zâviyeler te'sis edilerek tasavvuf esasları halk arasında yayıldıkça, her tarîkat için başlı-başına bir ede-

salı Muhammed Suhufî, Abd'ul-Hayy Üsküdârî, Seyyid Hoca Muhammed Nurü'l-'Arabî taraflarından şerhedilmiş olan üçüncü ve en meşhur ilâhîsini üslûp ve edâsı hakkında bir fikir vermek için aynen naklediyoruz :

Çalabım bir şar yaratmış iki cihan arasında
Bakıcak dîdâr görünür ol şarın kenâresinde

Nâgehân ol şar'a vardım ol şar'ı yapılır gördüm
Ben dahi bile yapıldım taş u toprak arasında

Ol şar'dan oklar atılır gelir ciğere batılır
Ârifler sözü satılır ol şar'ın bazâresinde

Şakirdleri taş yonarlar yonup üstâda sunarlar
Çalab'ın ismin anarlar o taşın her pâresinde

Bu sözü ârifler anlar câhiller bilmeyib tanlar
Hacı Bayram kendi banlar ol şar'ın menâresinde

Görülüyor ki bu edâ, tamâmiyle Yûnus tarzıdır.

biyat teşekkül etmesi zarûrî idi : Hakîkaten, bugün hemen her tarîkatte, o tarîkatin âdâb ve erkânından, tasavvuf esaslarından, eski şeyhlerin menkabe ve kerâmetlerinden bahseden ve o tarîkat erbâbı için yazılmış eserlere tesâdüf olunur. Tasavvuf mesleklerini halk arasında yaymak ve onlardan da tarafdâr kazanmak için, mutasavvıflar – hemen bütün İslâm âleminde, meselâ Araplar'da, Acemlerde, Orta-Asya Türklerinde olduğu gibi – mutlakā şiirin vâsıtalığına mürâcaat ediyorlardı [8]. Halkın şiire olan meylinden faydalanma fikri, şeyhleri, tekkelerde fikrî ve bediî bir muhit yaratarak daha câzib kılmak için teşvik ediyor ve şiir, bu sebeple tarîkat âyînlerinde – mûsıkî gibi – mühim bir yer tutuyordu. Yukarıda Hoca Ahmed Yesevî ve takipçilerinin halkı Yesevîlik'e rağbet ettirmek için *Hikmet*'ler yazdığını, Mevlânâ Celâle'd-Dîn'in *Mesnevî*'yi sırf mürîdleri için tertip ettiğini, sonra Sultan Veled'in ve Âşık Paşa'nın Farsça bilmeyen Türkler arasında tasavvuf propogandası yapmak maksadıyle Türkçeye baş vurduklarını söylemiştik. İşte, sonraki mutasavvıflar da, sırf ayni endişe ile, birtakım şiirler, ilâhîler, kitaplar vücûde getirmeğe çalıştılar. O vakit önlerinde Yûnus Emre'nin halk vezniyle ve halk dili ile yazdığı sâde, basit, kuvvetli ilâhîlerini buldular. Halkın, kendi zevkine uygun gördüğü için şiddetle sevdiği ve rağbet ettiği bu örnekler, ondan sonra da Yûnus Emre'nin halk ve mutasavvıflar arasında âdeta bir nevi' *lisânü'l-gayb* olarak telâkkîsi, sonraki mutasavvıfları o yola sevketti. Bu sûretle hem yarı-kutsî bir an'aneye riâyet etmiş olacaklar, hem de halk kitlesine anladığı ve sevdiği tarzda mahsûller arzedeceklerdi. Âşık Paşa'dan ve Kaygusuz'dan sonra Bayram Velî gibi büyük bir şeyhin de Yûnus tarzında birkaç

---

[8] Seyyah İbn Battûta, Buhâra'nın Feth-Âbâd varuşunda kâin Seyfe'd-Dîn Bâharzî zâviyesine misâfir olduğu zaman, Seyfe'd-Dîn'in torunlarından olan zâviye şeyhi Yahya Bâharzî'nin kendisine ziyâfet tertip edip ileri gelenleri topladığını, hâfızların *Kur'ân* okuyup vâ'izlarm va'z verdiğini ve güzel usûl ile Türkçe ve Farsça şarkılar okunduğunu söylüyor (*Seyahatnâme*, c. I., s. 416). Hakîkaten, İslâm âleminin o devirlerini gözönüne alırsak, zâhidlerin kuru ve soğuk taassupları karşısında edebiyatın, mûsıkînin, geniş ve serbest fikirlerin ancak tekkelerde barınabildiğini görürüz; tekkeler ve tasavvuf, İslâm âlemi için asırlarca bir fikir ve san'at kaynağı, sığınılan bir yer oldu. Dinî şiirin mûsıkî ile kaynaşması demek olan Mevlid cemiyetlerinin bilhassa Türkler arasında o kadar rağbet kazanması, eski *şölen*'leri, yâni bedî'î içtimâları arzulayan halkın bu husustaki ihtiyâcından doğmuştu. Medresenin temsil ettiği zühd ve takvâ taassubuna karşı, tekke, bedî'î ve fikrî serbest bir hava alınabilecek bir menfez hükmünde idi. Mutasavvıf ve şâirlerin, 'ulemâ-yi rüsûma ve onları temsil eden medreseye karşı yüzyıllarca hücumları işte bundan dolayıdır.

manzûme yazması, tekke şâirlerini îkaz etti ve ondan sonra gelen mutasavvıflar – tâ zamanımıza kadar – büyük bir ekseriyetle bu tarz ilâhîler vücûde getirdiler. Bunların hemen hepsi, Acem edebiyatını kavramış, arûz vezniyle pek kusursuz şeyler yazmağa muktedir adamlardı; nitekim birçokları o tarzda da yazıyorlardı; lâkin, Yûnus tarzında basit ve ümmîyâne, 'arifâne şeyler yazmak bütün tekkelerde öyle kuvvetli bir an'ane hâline gelmişti ki, ondan kurtulmak hemen hemen imkânsızdı. Millî veznin ve millî şekillerin mutasavvıf-şâirlerimiz arasında o kadar kuvvetli ve mühim bir yer kazanması, hattâ doğrudan doğruya tam bir mutasavvıf sayamıyacağımız bâzı şâirlerin de yalnız tasavvufî mevzu'larda arasıra o yolu tutmaları hep bundandır[9]. Osmanlı memleketinde yaşamış olan tarîkatlerin hepsinde iyi karşılanarak takipçiler yetiştiren Yûnus tarzı, yalnız Mevlevî tekkelerinde – diğerlerine göre – bir yer kazanamamıştır ki, bunu da *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* dolayısıyle Acem dil ve kültürünün o çevrelerde Türk dil ve kültürüne üstün gelmesine verebiliriz[10].

---

[9] Meselâ mutasavvıf mizaclı Sultan Murad III., hece vezniyle, *Uyan ey gözlerim gafletten uyan* mısra'ıyle başlayan meşhur bir ilâhî yazmıştı (*Müstakîm-Zâde Mecmuası*, Süleymaniye, Es'ad Efendi Kütüphânesi, Nu. 3397). Bunun gibi H. 1085 (M. 1674-75)'de ölen Kırım Hânları'ndan Mehmed Giray IV.'ın 'Ârif mahlasıyle bâzı ilâhîleri ve hece vezni ile bâzı şiirleri olduğu mâlûmdur ki (*Gülbün-i Hânân. - Es-Sebü's-Seyyâr*), kütüphânemizdeki bir mecmuada nasılsa bir tânesine rastlayabildik. *Bu dehrin hâline eyledim nazar * Her biri bir derde giriftâr ancak * Kemâle erince hâr ile gülzâr * Bülbülün âdeti âh-u zâr ancak* kıt'asiyle başlayan bu manzûme, mutasavvıfane-âşıkāne güzel bir eserdir; bununla beraber, bu misâllerin nisbeten az olduğunu da unutmayalım. (Bu manzûmenin tamamını F. Köprülü sonradan *Hayat Mecmuası*, 1928, sayı 134'de yayınladığı gibi Mehmed Giray IV.'ün mahlasının da Ârif değil Kâmil olduğunu adı geçen makalesinde açıklamıştır. Buradan naklen bir de bk. *Köprülü'den Seçmeler* (Hazırlayan Orhan F. Köprülü), Kültür yayınları, İstanbul, 1972, s. 93-98).

[10] Mevlevî tarîkatı bir Türk muhitinde ve bir Türk tarafından kurulduğu hâlde, Mevlâna'nın te'siri altında sarih bir İrânî rengi almıştır. Mevlevîler'in *vird*'leri, *nutuk*'ları, tarîkate âit başlıca eserler ekseriyetle Farsça'dır. Daha sonraları, Celâl Argun'dan başlayarak Türkçe yazan şâirler de yetişmişse de, onların da hepsi Acem veznini ve Acem şekillerini tatbîke uğraşmışlardır. Mevlevî ricâl ve şâirlerinden bahseden Sâkıb Dede'nin, *Sefîne-i Mevleviyan*'ı ile, *Esrar Dede Tezkiresi* bu hususta açık bir fikir verebilir. Mevlevî büyükleri arasında millî tarza rağbet eden biricik şahıs, meşhur Âdem Dede'dir. *Tezkire* sâhibi Safâyî, bu zâtın, *Dert ehli libâsını aşk ile giyen gelsün * Zehrini şeker gibi zevk ile yiyen gelsün* matla'lı ilâhîsini zikr ile, "Azîz-i mûmâileyhin terennümât-ı ney-pâre-i kalemi mutâbık-ı usûl-i sûfiyâne ve eş'âr-i halet-şi'ârı bî-tekellüf ve âşıkâne" olduğunu kaydediyor (*Safâyî Tezkiresi*, Es'ad Efendi Kütüphânesi, Nu. 2549). Sâkıb Dede'nin kitabında da, *Kurtar bizi nefs elinden* nakaratlı bir ilâhîsi vardır (*Sefîne-i Mevleviyân*,

Yûnus tarzında ilâhîler yazmış olan tekke şâirleri pek çoksa da, eserleri biraz Yûnus Emre'yi hatırlatabilenler azdır : Hacı Bayram Velî dâmâdı ve *Kādiriyye* tarîkatı kollarından *Eşrefiyye* şûbesinin kurucusu olan *Müzekkî'n-Nufûs* sâhibi İznikli Eşref-Oğlu Rûmî (ölümü : H. 874 / M. 1469-70)'den başlayarak [11], *Halvetiyye* tarîkatının *Sinâniyye* şûbe-

Mısır, 1283, c. II., s. 50). Esrar Dede, H. 1063 (M. 1652-53)'de hacca giderken Mısır'da ölen bu mutasavvıf hakkında, "Şîve-i şiirleri ekser ilâhiyyât ve ilhâmât kabilinden olub, usûl-i sûfiyyânda beste ilâhiyyâtı el'ân medâr-ı zikr-ü tevhiddir." (*Esrar Dede Tezkiresi*, s. 4-6, husûsî kütüphanemizdeki nüsha) demekle berâber, arûz vezniyle yazılmış pek güzel manzûmelerini, hattâ onlardan başka Farsça bâzı dikkate değer şiirlerini de zikrediyor.

[11] Önce Hacı Bayram Velî'den ve sonra Abdül-Kādir Geylânî torunlarından Hüseyin Hamevî'den feyz alan Eşref-Oğlu'nun basılı *Müzekkî'n-Nufûs*'u ile basılmamış bir *Tarîkatnâme*'sinden başka, 1286'da İstanbul'da basılmış bir de *Dîvân*'ı vardır. Yazmalarına göre epeyce noksan olan bu *Dîvân*'ın üstünkörü bir tedkıki bile, onun Yûnus te'siri altında kaldığını gösteriyor. Güvenilir bir basımı olmamakla berâber, yine dil bakımından Yûnus'a has vasıf ve seciyyelerin mühim bir kısmını gösteren bu *Dîvân*, Eşref-Oğlu'nu bize tamâmiyle Yûnus ve Âşık Paşa te'sirleri altında kalmış *panteiste* bir mutasavvıf olmak üzre tanıttırabilir. Arûz ile yazılmış parçalar, tıpkı Âşık Paşa'-ınınkiler gibi çok kusurludur; hece ile yazılmış olanlarda ise Yûnus'taki samimîlik ve kuvvet görünmemekle berâber, yine ona yaklaşmak, benzemek temâyülü açıkca göze çarpar. Yûnus'ta olduğu gibi serbest *Devriye*'ler, aşk ve irfânın lüzûmu hakkında mev'ızalar, bir şeyhe bağlılığın lüzûmu hakkında nasihatler, bu *Dîvân*'ın mevzuunu teşkil eder. Yalnız, Eşref-Oğlu'nda, bir tarîkat şeyhi olduğunu gösteren, halkı kendine çağıran parçalar vardır :

Aşk sayrusu olanlara gelsinler timar eyleyem
İçürem aşk şerbetini dosttan haberdâr eyleyem

Açar bâtını gözünü göre kendi kendüzini
Dosta döndürem yüzünü âlemden bîzâr eyleyem

Söyündürem nefsi od'ın bozam tılısmının bendin
Götürem benliği seddin ol dosta yular eyleyem

Ol taş olmuş gönüllere vuram aşkın külünküni
Âb-i hayât'ı akıtam gönlünde pınar eyleyem

Ben dostu görüp gelmişem devrânım sürüp gelmişem
Dost dostlara gelsün dedi geldim ki haber eyleyem

Görülüyor ki bu da tamâmiyle Yûnus tarzıdır. Eşref-Oğlu'nun şahsiyetini teşkil eden âmiller arasında, Âşık Paşa te'sirinden çok Yûnus te'siri göze çarpar; aralarındaki zaman farkı dolayısiyle dili biraz daha ıstılahlı olmakla berâber, san'at düşüncesinin yokluğu, kafiye yerine ekseriyâ yarım kafiyeler kullanılması, mevzular bakımından,

sini kuran Ümmî Sinan (ölümü : H. 958 / M. 1551-52)[12], *Melâmiyye-i Bayrâmiye*'den Ahmed Sârbân (ölümü : H. 952 / M. 1545-46)[13], Elmalılı

Yûnus'a en çok benziyen, takipçisi Eşref-Oğlu'dur; Kaygusuz istisnâ edilecek olursa, onu Yûnus takipçilerinin en mühimi sayabiliriz. Bir *Devriye*'sinden aldığımız şu parçada Yûnus te'siri derhâl göze çarpar :

Gâh denizlere düşerem mevc-urup taşra taşaram
Nâdân eline düşerem kem bahâya alınuram

Gâh çıkarım bu göklere dönerem çarh ile bile
Gâh ay ile bedr oluram gâh gün ile dolanuram

Gâh 'Arâfat'a çıkaram lebbeyk urub baş açaram
Gâh kurban yerine gelüp koç olub boğazlanuram

Gâh hânkahta sûfîyem gâh meyhânede fâsıkam
Gâh raksa girüb dönerem gâh saz olub çalınuram

Gâh onaram gâh azaram bu halk içinde gezerem
Gâh şâh olub şahbâz olub şikâr edüb avlanuram

Gâh deniz gâh göl oluram gâh sultan gâh kul oluram
Gâh bahar gâh gül oluram elden ele yılinürem

Ne menzil vardır ne makam ne vücud vardır ne 'adem
Hâk'tan gayrı yok ve'sselâm ya ben kande dolanuram

[12] Ümmî Sinan'ın şu *ilâhî*'si, tamâmiyle Yûnus edâsını andırır :

Erenlerin sohbeti ele giresi değil
Ikrâr ile gelenler mahrum kalası değil

Ümmî Sinan yol 'ayan olubdur her şey beyan
Dervişlik yolu hemen taç ve hırkası değil

[13] Şiirlerinde gâh Ahmedî gâh Kaygusuz mahlasını kullanan bu zâtın birçok ilâhîleri, Müstakîm-Zâde'nin *Ahvâl-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye* risâlesinde ve La'lî-Zade'de kayıtlı olduğu gibi, *Dîvân*'mın bir nüshası da Üsküdar'da Selim Ağa Kütüphanesi'ndedir. Arûz vezni ile de birçok şiirler yazmış olan bu mutasavvıfın hece vezniyle ilâhîleri hususunda bir fikir vermek için, *kutub* telâkkîsi hakkında en dikkati çeken ve şahsî bir eserini naklediyoruz :

Evliyâya eğri bakma — *Kevn ü mekân elindedir*
Mülke hükmün süren oldur — *İki cihan elindedir*

Sen ânı şöyle sanursun — *Sencileyn bir âlemdir*
Evliyâ'nın sırrı vardır — *Gizli 'ayan elindedir.*

Rızâ Tevfik Bey, asıl Kaygusuz Abdal'la Sârbân Ahmed'i ayni adam sanarak hattâ bundan ayrıca birçok neticeler de çıkarmıştır (*Peyâm İlâvesi*, aded 35, 8 Mayıs ,1330); hâlbuki bunun yanlışlığı meydandadır. Sârbân Ahmed'in meslek ve sûfiyyâne fikirleri bilindiği gibi, Kaygusuz'unki de mâlûmdur ve ikisinin üslûbu biribirinden açık sûrette ayrılır.

Er-Oğlu Nûrî Efendi [14], *Melâmiyye-i Bayramiye*'den İdris Muhtefî (ölümü: H. 1024 / M. 1615-16) [15], sonra Seyyid Seyfu'llāh Halvetî (ölümü: H. 1010 / M. 1601-1602) [16], Nakşî Akkirmânî (ölümü: H. 1062 / M. 1651-52) [17],

[14] Kula ve Eşme kazâları arasındaki Eroğlu karyesinde gömülü olan bu zâtın, *Dîvân*'iyle *Mir'âtü'l-Âşıkîn* adlı sülûke âit Türkçe bir eseri vardır. *Nidâ ettim gelsin âşık olanlar * Hakk'a gidenlerin yoludur Tevhid * Aşkın dersin bundan aldı alanlar * Hem ledün ilmi'nin dilidir Tevhid* dörtlüğü ile başlayan ilâhîsi Yûnus'u pek az hatırlatır. Esâsen bu adam o kadar mühim bir şahsiyet sâhibi değildir (*Osmanlı Müellifleri*, I., s. 26).

[15] Aslında Tırhala'lı olup İstanbul'a gelen ve *Mesnevî* şârihi Sarı Abdullāh Efendi gibi birtakım büyük şahsiyetler yetiştiren bu zâtın ilâhîleri biraz Yûnus'u hatırlatır. *İş bu dem'e erince üç kez doğdum anadan ** mısraıyle başlayan meşhur *nutk*'u, bâzı şeyhler tarafından şerholunmuştur (*Osmanlı Müellifleri*, I., 24).

[16] *Dîvân*'ı basılı olan bu zâtın sâir birçok eserleri ve bilhassa *Miftâh-i Vahdet-i Vücûd* adlı meşhur bir risâlesi daha vardır. İbrâhim Ümmî Sinan halîfelerinden olup arûz vezniyle birtakım manzûmelerden başka, Yûnus tarzında ilâhîler yazmıştır. Bir ilâhîsinin şu parçaları Yûnus'u hatırlatır :

Kıyamazsan başa cana	*Irak dur girme meydana*
Bu meydanda nice başlar	*Kesilir hiç sorar olmaz*
Bak şu Mansûr'un işine	*Halkı üşürmüş başına*
Ene'l-Hakk'ın firâşına	*Düşenlere timar olmaz*
Seyfu'llâh sözünde mesttir	*Şeyhinden aldığı dest'dir*
Dîvânerâ kalem nîstdir	*Ne söylese kanar olmaz*

Bu ilâhî de bâzıları tarafından şerholunmuştur

[17] Tarîkat-i Halvetiyye ricâlinden ve Divrikli olup irşâd maksadiyle gittiği Akkirman'da gömülü olduğundan dolayı Akkirmânî lakabıyle tanınmıştır. Basılı *Dîvân*'ından başka – ki yanlış olarak *Dîvân-i Şâh Nakşbend* adı altında basılmıştır – manzum ve mensur birtakım sûfiyâne eserleri vardır. Arûz vezniyle birçok manzûmeleri varsa da, örnek olmak üzre hece vezni ile bir *ilâhî*'sini naklediyoruz :

Aşkın şarabın içmeyen	*Mest olub hayran olur mu*
Zincîr-i aşka düşmeyen	*Soyunub uryân olur mu*
Akıt gözlerinden yaşı	*Gör kimdir işleyen işi*
Kul olur ise bir kişi	*Bu mülke sultân olur mu*
Aşka ciğerin yakmayan	*Mürşide doğru bakmayan*
Bahr-i Muhît'e akmayan	*Göl iken ummân olur mu*
Gönül gel geçirme çağın	*Ko yansın yürekte yağın*
Gülleri bitmeyen bağın	*Bülbülü nâlân olur mu*
Nakşî açıldı çün gözün	*Hakk'ı görür oldu özün*
Lâkin bilmem uş bu sözün	*Münkire îmân olur mu*

Olanlar Şeyhi lakabıyle tanınan İbrâhim Efendi[18] (ölümü : H. 1066 / M. 1655-56), onun mürîdi ve *Keşfü'l-Gıtâ'* adlı meşhur *Dev-*

[18] *Dil-i Dânâ* ve *Müfîd-ü Muhtasar* adlı iki manzum meşhur eseri olan bu zât, Seyyid Seyfu'llāh Efendi halîfelerinden Hakikî-Zâde Osman Efendi'den halîfelik almış, bununla berâber Hüdâyî, Abdü'l-Ahad Nurî, Hüseyin Lâmekânî'den de faydalanmıştır. İbrâhim Efendi'nin halîfesi olup onun menkabe ve kavillerini *Bî'at-Nâme* veya *Sohbet-Nâme* başlığı altında toplayan Gaybî'ye göre, Ahmed Sârbân halîfelerinden Tabtab Şâh 'Alî'den de halîfelik almıştır. Arûz vezniyle yazdığı manzûmelerinden başka, Yûnus tarzında – lâkin biraz daha san'atlı ve ıstılahlı – pek kuvvetli eserleri de vardır :

Yayan yerde ne gezersin gel âdeme ir bu deme
Hayvan gibi ne yelersin gel âdeme ir bu deme

Nüsha-i Vahdet âdemdir nefha-i kudret bu demdir
Âdemden gayrı 'ademdir gel âdeme ir bu deme

Âyine-i Hak âdemdir gören görünen bu demdir
Her nefes İsm-i a'zam'dır gel âdeme ir bu deme

....

* * *

Bu ilmin beyânını bir kâmil insandan sor
Canım can haberini can içinde candan sor

Yarın ne olacağın bugün bilmek istersen
Uykuya vardığında gördüğün seyrandan sor

Yârin zülfü içinde ne başlar oynadığın
Erenler meydanında top ile çevgândan sor

Geçen hod geçti gitti geleceği neylersin
Her nefesin neş'esin bu demle bu ândan sor

İbrâhim'in gönlünün gönkleğini bilmeğe
Can ile tâlib isen gel 'Arş-ı Rahmân'dan sor

Görülüyor ki İbrahim Efendi bu şiirleri ile *insân-i kâmil* nazariyyesini ve Mevlânâ'-nın,

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق   نیست فردا گفتن از شرط طریق

beytiyle anlatmak istediği *dem* telâkkîsini açıklamaktadır. Yine diğer bir şiiri, Yûnus'un yukarıda naklettiğimiz bâzı parçalarını hatırlatıyor :

Âlimem dersin ammâ âlemden bî-habersin
Bu ândan bu nefesten bu demden bî-habersin

Söze gelince gerçi eylemişsin kıl gibi
Kalbine Hak'tan olan hemdemden bî-habersin

Bu esrârı duymağa gerçekler nazarında
Âriflerin dediği nağmeden bî-habersin

Dört Kitâb'ı okursan yine bilmiş olmazsın
Benim canım mâdam ki âdemden bî-habersin

rîye müellifi Sun'ullāh Gaybî (ölümü : H. 1072 / M. 1661-62'den sonra)[19], eserlerinde az-çok Yûnus Emre'yi hatırlatabilirler. Bunlardan

Rızâ Tevfik Bey, Hurûfîlik hakkındaki eserinde bu İbrâhim Efendi'nin Oğlan Şeyh adıyle tanındığım, Kānûnî Sultan Süleyman devrinde İbn Kemâl fetvâsıyle henüz yirmiki yaşında iken i'dâm olunduğunu söylüyor (*Études sur la Religion des Houroûfis*, Brill, 1909, s. 254); daha sonra sûfiyye edebiyatı hakkında *Peyâm ilâvesi*'le neşrettiği bir makalesinde de, Kānûnî Süleyman devri şeyhlerinden olduğu tekrar ediliyor. Bundan hükmedebiliriz ki, Rızâ Tevfik Bey, Olanlar Şeyhi ile meşhur Oğlan Şeyh'i biribirine karıştırmıştır. Bu şâir İbrâhim Efendi, Kānûnî devrinden çok sonra geldiği gibi, i'dâm filân da olunmadı; İbn Kemal fetvâsıyle, oniki mürîdi ile berâber Atmeydanı'ndaki çeşme önünde i'dâm edilen Oğlan Şeyh İsmâ'il Ma'şûkî, Bayramiyye şeyhlerinden Aksaraylı Pîr 'Alî Efendi'nin oğludur ki, H. 914 (M. 1508-1509)'de doğmuş ve H. 935 (M. 1528-29)'de katlolunmuştur (Tafsilât için bk., *Hadîkatü'l-Cevâmi'*, I., 35, 253; II., 125. - *La'lî-Zâde risâlesi*, s. 27-29. - *Şakâyık Zeyli*, I. 89. - Olanlar Şeyhi hakkında en mühim kaynak, Gaybî'nin *Sohbet-Nâme*'sidir). Oğlan Şeyh'in de birtakım ilâhîleri olduğunu La'lî-Zâde söylüyor.

[19] Gaybî, Olanlar Şeyhi'nin halîfesi olup *Sohbet-Nâme* ve *Keşfü'l-Gıtâ*'dan başka birtakım küçük risâleler, arûz vezniyle manzûmeler ve bilhassa Yûnus tarzında çok zarif ve samimî ilâhîler yazmıştır. Yûnus takipçileri arasında Gaybî, hattâ şeyhi İbrâhim Efendi'ye bile üstün büyük bir şâirdir. Rızâ Tevfik Bey, yine hurûfîlere dâir olan eserinde, Gaybî'yi de her nedense hurûfî şâiri olmak üzre göstermiştir ki, bu iddia hiçbir delîle dayanmamakta ve yalnız sözden ibâret kalmaktadır. *Vücudiyye-i hayaliyye* sisteminden kat'iyyen ayrılmamış olan Gaybî, tıpkı Yûnus Emre gibi, hakîkî bir mutasavvıf ve bilhassa kıymetli bir şâirdir. Şu ufak örnek, san'atının husûsiyetini, şahsiyetini biraz gösterebilir :

Tâc ma'rifet tâcıdır sanma gayri tâc ola
Taklid ile tok olan hakîkatte ac ola

Düşe düşüp aldanma kendin hayrete salma
Senden özke ne vardır ta'bire muhtaç ola

Sana âlem görünen hakikatte Allâh'tır
Allâh birdir va'llâhi sanma ki birkaç ola

Bir ağaçtır bu âlem meyvesi olmuş âdem
Meyvedir maksûd olan sanma ki ağaç ola

Bu âdem meyvesinin çekirdeği sözündür
Sözsüz bu âdem âlem bir ânda târâc ola

Bu sözlerin me'âli kişi kendin bilmektir
Kendi kendin bilene hakîkat Mi'râc ola

Hak denilen özündür özündeki sözündür
Gaybî özin bilene rübûbiyyet tâc ola

« من عرف » sırrını ve bütün mutasavvıflarda müşterek olan kelâm telâkkîsini anlatan bu güzel manzûme, hiçbir zaman Hurûfîlik şeklinde tefsir olunamaz.

hepsinin ayrı bir şahsiyeti olduğu için, hepsini ayni şekilde bayağı birer mukallid saymamalıdır; lâkin, kat'iyyetle iddiâ olunabilir ki, bunlardan hiçbirisi Yûnus mertebesine yaklaşamamıştır. Bunlardan başka Üftâde, Hudâyî, Niyâzî ve daha bu gibi birçok tekke şâirleri daha varsa da, onların üzerinde Yûnus te'siri bu öncekiler derecesinde vuzuhla göze çarpmaz; bununla berâber, son bir görüş olarak diyebiliriz ki, Yûnus tarzının tekke şiirleri üzerindeki te'siri, pek az istisnâlar bir yana. daha çok şekil ve vezne, yâni onların hâricî mâhiyetlerine âit kalarak asıl rûhuna o nisbette nüfûz edememiştir[20]; bu tarzın asıl husûsiyetini, asıl zevkıni anlayarak onu kendilerine mal edenler Bektâşîler. Hurûfîler, Kızılbaşlardır.

58. Bektâşî Şiiri:

XV. yüzyıl esnâsında kurulmuş ve yerleşmiş olan Bektâşîlik'in, daha ilk yerleştiği zamanlarında bile bâtınî bir mâhiyet aldığını söylemiştik. *Babaîlik, Ahîlik, Abdallık* gibi üç çeşit meslekin karışmasından hâsıl olduktan sonra Hurûfîlik'in de te'siri altında kalan bir tarîkat, bundan başka bir sîmâ alamazdı[21]. İşte Yûnus'un serbest ve cür'etli ifâdeli açık şiirleri, halkın en aşağı kitlesine kadar inebilmek için, âyin ve evradlarında bile Türkçeye büyük bir yer ayıran Bektâşîler nazarında sırf bundan dolayı ehemmiyet kazandı. Bektâşî babaları, başka şeyhler gibi uzun medrese tahsili görmüş adamlardan olmadıkları gibi, Bektâşî dervişleri de ekseriyetle halk arasından yetişmiş basit, sâde insanlardı[22]. Bu sebeple Acem dil ve edebiyatına kıymet vererek ta-

---

[20] Kaygusuz, Gaybî, İbrâhim Efendi gibi pek az birkaç şâir dışında, diğer tekke şâirleri daha çok zâhidâne ve müttekıyâne telakkîlere bağlı kalarak, Yûnus'taki samimîlik ve fikir genişliğini gösterememişlerdir; hattâ Gaybî ile İbrahim Efendi'nin lisanları bile daha ıstılahlı ve edâları daha az samimîdir. Yûnus'un açık, kinâyeli ifâdesi, asıl, Bektâşî şâirlerinde görülebilir.

[21] Kitabımızın çeşitli yerlerinde bu hususta verdiğimiz muhtelif îzahlara bakınız. Bu mes'eleler hakkında daha geniş bilgi edinmek için şu seri makalelerimize baş vurunuz: *Anadolu'da İslâmiyet, Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 1922, c. II., s. 281 - 311, 385-420, 457-486.

[22] Bu hâdisenin tafsilâtı ve bunu doğuran çeşitli mâhiyette âmiller hakkındaki izahlar, burada kısaca bile zikredilemiyecek kadar uzun ve mevzûumuzun dışındadır. *Abdallar*'da da bu böyle idi; gerek onların gerek Bektâşîlerin halk kitlesi üzerindeki nüfuzlarında bunun büyük te'siri oluyordu. Halk arasından yetiştikleri için onun psikolojisini herkesten iyi bilen ve esâsen birçok hususlarda ondan ayrılmayan Bektâşî babaları, Bektâşîlik propagandasını halkın en geniş kitlelerine yayabilmek için gereken bütün meziyetlere mâliktiler. Eserimizde bu mes'ele hakkında uzun îzahlara rastlanacaktır.

mâmen onu taklid edecek yerde, millî dil ve edebiyata kıymet veriyorlardı. Aralarından yetişen şâirlerin – ekseriyetle medrese tahsili görmemiş, lâkin millî zevke vâkıf – ince ve zarif düşünceli, her basit şeye kolayca kanabilecek derecede ibtidâî ve âdeta hurâfelere tapan bir zihniyete mâlik olmaları, sonra arûz veznini ve arûz şekillerini –ekseriya– çok fenâ ve kusurlu kullandıkları hâlde[23], bilâkis, millî vezni ve millî şekilleri tamâmen Türk zevkıne uygun bir tarzda isti'mâl edebilmeleri bundan dolayıdır. zevkleri, Acem edebiyatının yüksek örneklerine karşı duyduğumuz hayret ve heyecanla bozulmayarak, halka has saflık ve asilliğini saklayan bu Bektâşî babalarının, Yûnus'un zevkıni en iyi duymaları ve ona en çok yaklaşabilmeleri pek tabiîdir.

Bektâşî şiirinin millî vezin ile ve millî şekiller altında yazılan asıl kıymetli ve orijinal parçaları *Nefes* adıyle tanınmıştır ki, tekkelerde belli bestelerle okunmağa mahsustur; başka tarîkatlerdeki ***ilâhîler, nutuklar*** ve Yesevîlerdeki *Hikmetler* gibi. Ayrıca bundan başka da Hazret-i Alî'ye, veya sâir Âl-i Resûl'e âit medhiyeler, mersiyeler, destanlar, devriyyeler vardır ki, hep hece vezniyle yazılır : Meselâ Şîrî'inin *devriyye*'si, Mir'âtî Baba'nın *destan*'ı, sonra Turâbî, Şem'î, Ecrî, Perîşânî, Pîr Sultan, Kalender Abdal, Kul Nesîmî, Hamdî, Deli Şükrü, Şâhî, İbrâhim Baba, Niyâzî, Güvenç Abdal, Seher Abdal, Kemterî, Hatâyî, Kul Himmet, Rumûzî, Velî Baba v.b. gibi çeşitli zamanlara âit dervişlerin *Nefes*'leri hep hece vezniyle ve tamâmiyle Yûnus edâsından alınmış – hattâ daha şûh, daha kinâyeli, daha zarif – bir tarzda yazılmıştır. Bu şâirlerin zaman ve yeri, fikir ve i'tikadları hakkında açık ve kesin fikirler ileri sürmek hemen hemen imkânsızdır diyebiliriz; çünkü bunlardan bir kısmı – meselâ Hatâyî[24], Kul Himmet, Rumûzî,

[23] Bektâşî şâirleri tarafından eskidenberi arûzla yazılan eserler – yukarıda biraz söz etmiş olduğumuz *Hızırnâme* manzûmesinden başlayarak – ekseriyetle rekik, kusurlu, hulâsa çok acemicedir. Bunun pek nâdir bâzı istisnâları olması bu kâideyi bozamaz. Bektâşîlere âit olan cönkler gözden geçirilecek olursa, bu hakîkat derhâl anlaşılır; bununla berâber, bu cönklerde Nesîmî gibi Hurûfî şâirlerinin, sonra Fuzûlî gibi ehl-i beyt muhibbi şâirlerin birtakım eserleri de vardır ki, bunları Bektâşî edebiyatı dâiresine sokmak doğru değildir. Bektâşî şâirleri, Bektâşî şiirlerinin şekil ve mâhiyeti, mûsıkî ile râbıtaları, ***dîvân, kalenderî*** gibi şekillerin mûsıkî kıymetleri ve daha bu gibi birçok mes'eleler hakkında burada tafsilâta girişmek mevzûumuzun dışındadır.

[24] *Hatâyî* bütün tezkirelerin birleştiği rivâyete göre, Şâh İsmâ'il Safevî'nin mahlâsıdır; fakat, buna bakıp da bundan *Hatâyî* mahlâslı eserlerin hepsinin Şah İsmâ'il'e âit olduğunu sanmamalıdır. Klâsik şâirlerimiz arasında nasıl ayni mahlâsı taşıyan

Velî Baba ve daha birçokları – Hurûfîlik'i ve Fazlu'llāh Astarâbâdî'nin ulûhiyyetini kabûl etmiş oldukları gibi, *Bektâşîlik*'le alâkası olmakla berâber ondan ayrı olan *Kızılbaş* zümresine âit birtakım şâirler de bunların arasına karışmıştır; bunun gibi, *Kalenderîler* ve *Hayderîler*'den de bunlar arasına karışmış şâirler vardır. Şu hâlde, burada, *Bektâşî* şiirinden ve *Bektâşî* şâirlerinden söz ederken, ayni zamanda *Kızılbaş* [25], *Kalenderî, Hayderî, Hurûfî* [26] şiirlerinin millî vezin ile yazılanlarından ve Yûnus'un

çeşitli adamlar var ise, bu tekke şâirleri arasında da ayni hâle rastlanır. Bilhassa Bektâşîlerde, tarihî vesikaların azlığından dolayı, bu gibi mes'eleleri kesin olarak çözmek mümkün değildir. Yesevî ve Yûnus isimlerinin bile–şahsiyetlerini bilmediğimiz–nekadar muhtelif adamlar tarafından kullanıldığını ve bunun sebeplerini yukarıda söylemiştik.

[25] Şâh İsmâ'il'den başlayarak birçok Kızılbaş şâirleri yetişmişse de, bunlar hakkında da tamâmıyle tarihî bir tedkik yapmak imkânı hemen yok gibidir. Yalnız, elimizde muhtelif Kızılbaş şâirlerine âit çeşitli eserler bulunduğu için, bu edebiyatın da Bektâşî edebiyatından âdetâ farksız olduğuna kesinlikle hükmedebiliyoruz.

[26] Millî vezinle ve Yûnus üslûbu te'sirinde bu tarz eserler yazan Bektâşî şâirlerinden büyük bir kısmının Hurûfî olduğunu söylemiştik; lâkin Hurûfîlerin, daha bu tarzın teşekkülünden önce bile, arûz vezni ile vücûde gelmiş mühim bir edebiyatları vardı. Nesîmî ve *Beşâret-Nâme* sâhibi Refi'î'den başlayarak birçok mühim şâirler yetiştiren bu edebiyat hakkında ileride ayrıca bir tedkik yayınlamak emelindeyiz; yalnız, şimdilik şunu söylemekle yetinelim ki, Bektâşî edebiyatı, arûz veznini ve o şiir tarzını Hurûfî ve Kalenderîler'den, hece veznini ve Yûnus-Kaygusuz tarzını da Abdallardan almış ve bu ikinci kısım halk arasında daha çok kıymet ve ehemmiyet kazanarak Bektâşî şiirinde daha üstün bir yer tutmuştur; bu yüzden, Bektâşî-Hurûfî edebiyatının arûz vezniyle vücûde gelen mahsulleri, önceleri daha mühim ve kıymetli olduğu hâlde, sonraları gerilemiştir. Kaygusuz Abdal'ın şu aşağıdaki güzel manzûmesi, tamâmıyle Abdallara âit bir şiirdir ki, Bektâşîlere de geçmiş ve hattâ Bektâşî şiiri asıl şahsî simasını Abdalların ve meselâ Kaygusuz'un te'siriyle elde edebilmiştir :

Rûm Abdallar(ı) gelür 'Alî dost deyu
Hırka giyer abâ deyu post deyu
Hastalara gelür dermân isteyu
Sağlar gelür Pîr'im Abdal Mûsâ'ya

Hind'den bâzirgânlar gelür yayınur
Âşık olan bu meydanda soyunur
Pişer lokmaları aşlar toyunur
Toklar gelür Pîr'im Abdal Mûsâ'ya

Ikrārıdır koç-yiğidtin yuları
Fakihleri çeksem gelmez ileri
Ak-pınar'ın yeşil güllü suları
Çağlar gelür Pîr'im Abdal Mûsâ'ya

İleride Abdallar hakkındaki tedkiklerimizi neşrederken Kaygusuz'un başka eserleri hakkında da geniş bilgi vereceğiz. Bütün Bektâşî edebiyatı Kaygusuz Abdal'ın bu te'sirini açık olarak gösterir. Tıpkı Yûnus tarzı gibi tamâmıyle Türk olan bu tarzın, Acem ve Arap edebiyatlarında benzerine rast gelinmez.

onlar üzerindeki te'sirinden de söz etmiş oluyoruz. Esâsen biribirine pek benzeyen birtakım esas akîdelere mâlik olan bu bâtınî mesleklerinden meselâ birine âit şiirler, dâima ötekileri arasında da makbûl olmuş, lezzetle okunmuştur.

Bektâşî şiiri dediğimiz ve hakîkatte *Babaîlik, Ahîlik, Abdallık, Hurûfîlik, Kızılbaşlık, Kalenderîlik, Hayderîlik* akîdelerinden mürekkep anlaşılması güç bir i'tikad halîtasını şerh ve terennüm eden bu manzûmelerde, aşk ve muhabbete, Allāh-Muhammed-'Alî teslîsine, sonra Âl-i 'Abâ'ya, Fazl'ın ulûhiyyetine, harflerin gizli mânalarına, Hacı Bektaş Velî'nin Muhammed ve 'Alî'den ayrı olmadığına, tarîkın müşkillerine, âyin usûllerine, Pîr-i Abdalân, Seyyid Gâzî'nin, sonra Kızıl Deli Sultan, Balım Sultan gibi Bektâşî büyüklerinin menkabelerine, Yezîd'in mel'anetine âit birçok şeylere tesâdüf olunur. Üslûb bakımından Yûnus te'siri o kadar açıktır ki, bâzan ayni mevzûa, hattâ bâzan ayni mısra'lara rast bile gelinir; lâkin Bektâşî şiiri, umûmiyetle, onunkinden daha serbest, daha zarif, daha nükteli ve incedir. Yalnız, Yûnus'taki inanmak ve inandırmak kuvveti bunlarda yoktur; bunlar daha az inanırlar ve ekseriyâ şiirlerinde şüphe ile karışık derin bir istihzâ parıltısına rastlanır gibi olur[27]. Yûnus'un, Muhyi'd-Dīn 'Arabî ve Mevlânâ Celâle'd-Dīn gibi yüksek bir tasavvuf felsefesine mâlik olduğu hâlde, bunların, biribiriyle lâyıkıyle uyuşamıyarak bir sistem hâline girmekten çok uzak

[27] Bu husûsiyet, doğrudan doğruya Kaygusuz te'siri altında doğmuştur. Bektâşîlik'in pek çeşitli birtakım kaynaklardan süzülüp gelme i'tikadlar halîtası tabiî, Bektâşî şâirleri üzerinde bu te'siri icrâ eyledi. Şu manzûme *Hak, Muhammed, 'Alî, Fazl* birliğini gösteren bir Hurûfî-Bektâşî manzûmesidir ki, benzerine çok rastlanır.

Gönlüme gözüme gelen surûru — *Fazl Hak Muhammed 'Alî'den bildim*
Cemâline muştâk gılmân ve hûrî — *Fazl Hak Muhammed 'Alî'den bildim*

Tâlibine lûtfet ey kerem kânı — *Lebin kevseriyle gel kandır canı*
Adâlet etmenin geldi zamânı — *Fazl Hak Muhammed 'Alî'den bildim*
....

Bunun gibi, Hatâyî'nin bir manzûmesinden aldığımız şu parça da bu mânada ve açıkça hurûfîdir :

Şerî'at yolunu Muhammed açtı — *Tarîkat gülünü Şâh 'Alî seçdi*
Bu dünyadan yüzbin erenler geçti — *Ânlar ittifakta Mehdî yoldadır*

Şâh Hatâyı'm eydür sırrın duyurma — *İde-gör niyâzı kazâya koma*
Yalancı dünyâda hiç sağım deme — *Muhammed Fazlu'llâh şimdi yoldadır*

Görülüyor ki *Hulûl ve İttihâd* telâkkîsi, Bektâşî şiirinde dâima rast gelinen birşeydir.

kalmış birtakım çocukca i'tikadlara – meselâ *Tenâsuh*'a, *Hulûl ve İttihad*'a – sâhip olmaları, tabiî kendilerinde bu şüphe ve istihzâyı doğurmuş olabilir; bununla berâber bir tasavvuf sistemi, bir i'tikadlar manzûmesi olmak bakımından bu i'tikadlar halitasının kıymeti nekadar az olursa olsun, şurası muhakkaktır ki, Bektâşî şiiri dediğimiz edebî tarz, zevk ve edâ bakımından, en çok millî ve Yûnus'tan belki en çok müteessir olmuş bir san'at koludur[28]. *Bektâşîlik, Kızılbaşlık, Hurûfîlik* adı altındaki garip i'tikadların halk arasında bu kadar kuvvetle yayılmasına, belki de, bu sâde, herkesin anlayacağı kadar basit millî zevke uygun güzel şiirler her şeyden çok yardım etmiştir.

59. Âşık Edebiyatı:

Türklerin en eski halk şâirleri olan *ozan*'lar ve onların bilhassa *kopuz*'larla terennüm etmek üzere vücûde getirdikleri halk edebiyatı hakkında yukarıda biraz bilgi vermiştik. Anadolu Türkleri'nin ilk zamanlarda başlıca müterennimlerini teşkil eden bu sazşâirleri, XIV. ve XV. yüzyıllarda da bediî faâliyetlerine devâm ettiler : XV. asır esnâsında, hattâ henüz saraylarda bile ozanlara bir yer verildiğini görüyoruz.

[28] Şu nefes, Bektâşî şiirinin en güzel ve en samimî parçalarından bir örnektir :

Vardım kırklar meydanına gel beri hey can dediler
İzzet ile selâm verdim geç otur hey can dediler

Kırklar yerinde durdular yerlerinden yer verdiler
Meydana sofra serdiler lokmaya sun can dediler

Kırkların gönlü uludur mü'minler kalbin eridir
Gelişin kanden beridir söyle be hey can dediler

Kalk sema'da bile oyna silinsün pâk olsun ayna
Kırk yıl bir kazanda kayna dahi çeksin can dediler

Düşme dünya kisvetine tâlib ol Hak Hazreti'ne
Âb-ı Kevser şerbetine parmağını ban dediler

Gördüğünü gözün ile beyân etme sözün ile
Bir gececik bizim ile olasın mihmân dediler

Şâh Hatâyı'm nedir hâlin Hakk'a şükret kaldır elin
Kese-gör gıybetten dilin olasın sultan dediler

Ahlâkî bir mâhiyeti hâiz olan bu gibi manzûmeler de Bektâşîlerde çoktur. Bektâşîlerdeki ahlâk telâkkîsi, gerek mâhiyeti ve gerek kaynakları bakımından çok ehemmiyetlidir (Bektâşîler hakkındaki eserimizde bu mes'ele hakkında uzun bir fasıl vardır).

Tarikatlar çoğalıp tasavvuf cereyânı halk arasında iyice yayılıp teessüs ettikten sonra, *ozan*'ların hemen hepsi birer pîr'e intisap ederek eserlerine böylece biraz tasavvuf çeşnisi vermeğe çalıştılar; o vakit, daha İslâmiyetten önceki devirlerin hâtıralarını, yâni Korkut Ata'nın hâtırasını ve *Oğuz-Nâme* an'anelerini saklayan bu *ozan* isminin yerini, mutasavvıf-şâir mânasını ifâde eden âşık lekabı aldı ve *ozan* kelimesi *geveze, herze söyleyen* yerinde kullanılmağa başladı[29]. Bu değişikliğin XV. yüzyılın ikinci yarısında, yâhut daha kuvvetli bir ihtimâlle, XVI.. asır esnâsında olduğu kuvvetle müdâfaa olunabilir. Bilhassa XVI. yüzyıldan başlayarak, Âşık edebiyatının vücûde getirdiği mühim eserler, onların husûsî şekil ve kaideleri, mühim ve tanınmış âşıklar, âşık hayâtı ve âşık teşkilâtı, umûmî hayatta âşıkların yeri tamâmıyle mâlûmdur; ancak, bu husûsî edebiyat tarzı hakkında mufassal bir tedkik yayınlamış olduğumuz için, burada bu uzun mes'elelerden, hattâ kısaca bile söz etmiyeceğiz[30].

Sosyal iş-bölümünün neticesi olarak, muayyen bir sınıfın bedi'î ihtiyâcını tatmin için teessüs eden bu âşık edebiyatı, klâsik edebiyattan, tekke edebiyatından, hattâ – halk bilgisinin tedkik çevresine giren – halk edebiyatından tamâmiyle ayrı bir mahsûldür. Asıl an'anesini eski halk edebiyatından almakla berâber, gerek yüksek sınıfların ihtiyaçlarını tatmin ettiği Acem taklidi klâsik edebiyattan, gerek tekkelerde yaşayan tasavvufî edebiyattan birtakım unsurlar da ona karışmış ve bütün bu unsurlardan âşık edebiyatı dediğimiz saz edebiyatı teşekkül etmiştir. Âşık edebiyatı ilk devirlerde vezin ve şekil bakımından tamâmen eski halk edebiyatını taklid ve ta'kip ettiği hâlde, sonraları yâni Fuzûlî'den sonra, bir yandan klâsik edebiyatın, öte yandan Acem te'sirine kuvvetle mâruz kalmış tekke edebiyatının nüfûzu altında, – çok kusurlu ve ibtidâî bir sûrette - Acem nazım kaidelerini de tatbike kalkıştı; lâkin, doğrudan doğruya halk kitlesine ve halkın zevkıne hitap eden bir edebiyat olduğu için, Acem nazım kāideleri ona Türk an'anesini unutturamadı; millî vezin ile millî şekiller âşık edebiyatının esası mâhiyetinde kaldı.

[29] XVI. yüzyıl eserlerinde – meselâ Lâmi'î'de – *Ozan* kelimesinin geveze, söz ebesi, herze söyliyen mânalarında kullanıldığını görüyoruz.

[30] Bâzı parçaları kısaltılarak yayınlanmış olan *Sazşâirleri: Türklerde Âşık Edebiyyatı'nın Menşe' ve Tekâmülü* adlı mufassal makalemizde bu hususta geniş bilgi ve ayrıca bol örnekler vardır. (Daha da etraflı bilgi için bk. Ord. Prof. Fuad Köprülü, *Türk Sazşairleri*, Ankara 1962, I, s. 9-49).

Yûnus Emre'nin âşık edebiyatı üzerindeki nüfûzu, doğrudan doğruya değil, bi'l-vâsıta olmuştur : Âşıklar hemen umûmiyetle bir tarîkate müntesip olup, hattâ büyük kısmı ve bilhassa Yeniçeriler arasından yetişenler mutlaka Bektaşî olduklarından, âşık edebiyatı, Bektâşî şâirlerinin millî-tasavvufî şiirlerinin kuvvetli te'siri altında kalarak onunla müşterek birçok hususiyetler peydâ etti. Kitabımızda, âşıkların Bektâşîlik'le münâsebet derecelerine ve bu çok kuvvetli münâsebetlerin sebep ve neticelerine dâir geniş bilgi vardır; hâlbuki, biraz önce anlattığımız gibi, Bektâşî şiirleri üzerinde ruh ve edâ bakımından Yûnus Emre'nin birdenbire göze çarpan büyük bir nüfûzu mevcuttur. İşte, bu nüfûz, o husûsî edebiyat tarzından âşık edebiyatına da geçerek, âşıkların az-çok sûfiyane bir mâhiyeti hâiz şiirlerinde, hattâ – Yûnus Emre şathiyyâtını hatırlatan – bâzı tekerlemelerinde kendisini göstermiştir. Büyük âşıklardan herbirinin şahsiyetine, mutasavvıfâne kabiliyet derecesine göre, bu te'sir, farklı derecelerde göze çarpar; bu yüzden, herhangi bir âşıkı tedkik ederken, onun san'atını meydana getiren unsurlar arasında Yûnus te'sirini aramayı hiçbir zaman ihmâl eylememelidir.

60. Netice:

Türklerde tasavvufî halk edebiyatının, çeşitli kaynaklardan gelen unsurları birleştirerek halka mahsus bir şekilde nasıl tecellî ettiğini, daha Orta-Asya Türkleri arasında tasavvuf cereyânının başlangıcından ve ilk büyük halk şâir-mutasavvıfımız olan Hoca Ahmed Yesevî'den başlayarak, Batı Türklerinin en büyük mutasavvıf-şâiri Yûnus Emre'ye ve takipçilerine varıncaya kadar, hemen bütün sebep ve neticeleri ile uzun uzun tedkik ettik. Şimdi, araştırmamızın son noktasına varmış olduğumuz için, bir dakika bu son noktada durarak, üzerinde yürüdüğümüz uzun ve çetin yola bir göz atmak her hâlde faydasız değildir. Bu sûretle başından sonuna kadar bütün tedkik sâhamızı ikinci def'a, lâkin kısa ve terkibî bir sûrette ve şüphesiz çok daha vâzıh olarak, görmüş ve göstermiş oluruz. Her noktadan geçerken birer birer vermiş olduğumuz birçok tâlî tafsilât, belki okuyucularımızı yormuş ve uzun tahlillerimiz belki zihnen umumî bir terkip yapılabilmesini biraz güçleştirmiştir.

Görüyoruz ki, Hoca Ahmed Yesevî'den başlayarak Yûnus Emre'ye ve ondan beri de bugüne kadar, yekdiğerine bitişik ve bağlı uzun bir silsile şeklinde, başlıca unsurlarını halk edebiyatından ve millî zevkten

alan bir tasavvuf edebiyatı devam edip duruyor. İslâmîyetten önceki halk edebiyatımızla büyük bir alâkası olduğu için daha ilk teşekkül ânında halkın rağbetini kazanan bu edebiyat, tasavvuf esaslarının Türkler arasında yayılmasına yardım etmiş, daha sonra da, Türkler arasında tasavvuf duygu ve telâkkîlerinin gelişmesi bu edebiyatın yüzyıllarca halk arasında yaşamasına sebebiyet vermiştir. Henüz bir uyanıklık ve yenilik devresini idrâk edemeyen Orta-Asya Türkleri arasında bugün bile ilk mânevî nüfûzunu saklayan bu edebiyat ve onu doğuran tasavvuf cereyânı, Batı Türklerinin muhitine geçer geçmez daha geniş, daha serbest, daha derin bir şekil alarak, "bir zühd ve takvâ sistemi" şeklinden ilâhî bir aşk felsefesi tarzına döküldü. Bu fark, sırf Ahmed Yesevî'nin şahsiyeti ile Yûnus Emre'nin şahsiyeti arasındaki farklardan ileri gelmiyordu. Muhyi'd-Dîn 'Arabî ve Celâle'd-Dîn Rûmî gibi iki büyük mutasavvıf'ın te'siri altında *Vücûdiyye-i Hayâliyye* felsefesiyle istinâs eden serbest Anadolu çevresi, Ahmed Yesevî'nin belli çerçeveli, kuru, müteşerriâne ve zâhidâne telâkkîlerini, Yûnus'ta olduğu gibi geniş, seyyâl bir aşk ve vahdet sistemi hâline soktu. Esâsen Ahmed Yesevî büyük bir tarîkat kurucusu ve şâirlik kâbiliyetinden çok mahrum şeri'atçi bir âlim olduğu hâlde, Yûnus onun aksine, ilâhî bir şâir ve tasavvufu rûhunun ihtiyâcı olarak kucaklamış sâde bir dervişti; birinin ağırbaşlı, donuk ve kuru edâsı, diğerinin sâde ve ümmîyâne samimîlik tavrı bundandır.

Eserlerini dâhilî kıymetleri, yâni bedi'î mâhiyetleri bakımından karşılaştıracak olursak, Yûnus Emre'nin bir san'at dâhîsî olduğunu ve eserinin bugün bile zevkle okunabildiğini söyleyebiliriz; hâlbuki Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'i, ancak onun kudsiyetine inanan dervişler tarafından okunabilir. Görülüyor ki, Yûnus Emre – doğrudan doğruya veya dolayısiyle – Kırgızistân boz-kırlarındaki eski Türk velîsinin mânevî nüfûzu altında kalmakla berâber, edebî dehâ bakımından onu çok geçmiştir; lâkin bu dâhilî kıymet ölçüsünü şöyle bir yana bırakarak Ahmed Yesevî ile Yûnus'u sırf hâricî te'sir bakımından mukâyese edecek olursak, her ikisinin büyüklüğü karşısında da hayret hissi duymamak mümkün olmaz. İlk def'a olarak, bütün Türk memleketlerine yayılmış kuvvetli bir tarîkat kuran Ahmed Yesevî, Orta-Asya edebiyatında bir halk tasavvuf edebiyatı, bir *Hikmet* tarzı yaratarak bugüne kadar yetişen Orta-Asya mutasavvıf-şâirlerine örnek olmuş, yâni kendi şahsiyetinin damgasını içine alan bir tekke edebiyatı yaratmıştır ki, bu edebiyatın

başlıca merkezi *Nakşbendî* tekkeleridir. Yûnus Emre'ye gelince, o, üstâdı gibi yeni bir tarîkat kurmamakla berâber, *Yûnus tarzı* diye hâlâ lezzetle okuduğumuz ve müteessir olduğumuz orijinal bir edebiyat, bir tasavvufî halk edebiyatı yaratmış ve bütün tekke şiirlerinde, Bektâşî şiirlerinde, hattâ âşık edebiyatında büyük bir âmil olmuştur; *Hikmet* tarzının Orta-Asya'da başlıca Nakşbendî dergâhlarında hüküm sürmesine karşılık, Yûnus tarzının zevkı de en çok Bektâşî şiirlerinde göze çarpar. Bilhassa Yûnus'un san'at dehâsı, Türk Edebiyatı'nın – başka İslâm edebiyatlarında eşi görülmeyen – en millî ve en orijinal bir husussî tarzını vücûde getirmiştir ki, yüzyıllar arasında millî zevkı en iyi temsil edebilen bu tarz, edebiyat tarihi noktasından eşsiz bir kıymeti hâizdir. Müsbet ilimlerin bugünkü terakkîleri karşısında tasavvuf felsefesinden zevk almayanlar, yâhut mâziyle alâkayı her nasıl olursa olsun kesmek isteyenler, Ahmed Yesevî'nin ve Yûnus Emre'nin eserlerinden bir teessür hissesi duymadıklarını iddia edebilirler; çünkü herkes istediği eserden zevk almakta serbesttir; lâkin, bu iki büyük şahsiyetin Türk Edebiyatının umumî gelişmesi üzerindeki emsalsiz nüfûzlarını inkâr hiçbir zaman mümkün olamaz. Bu iki isim, Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre, Türk Edebiyatı Tarihi'nde ölmez birer fasıl olarak ebediyete kadar yaşayacaktır.

UMUMÎ İNDEKS

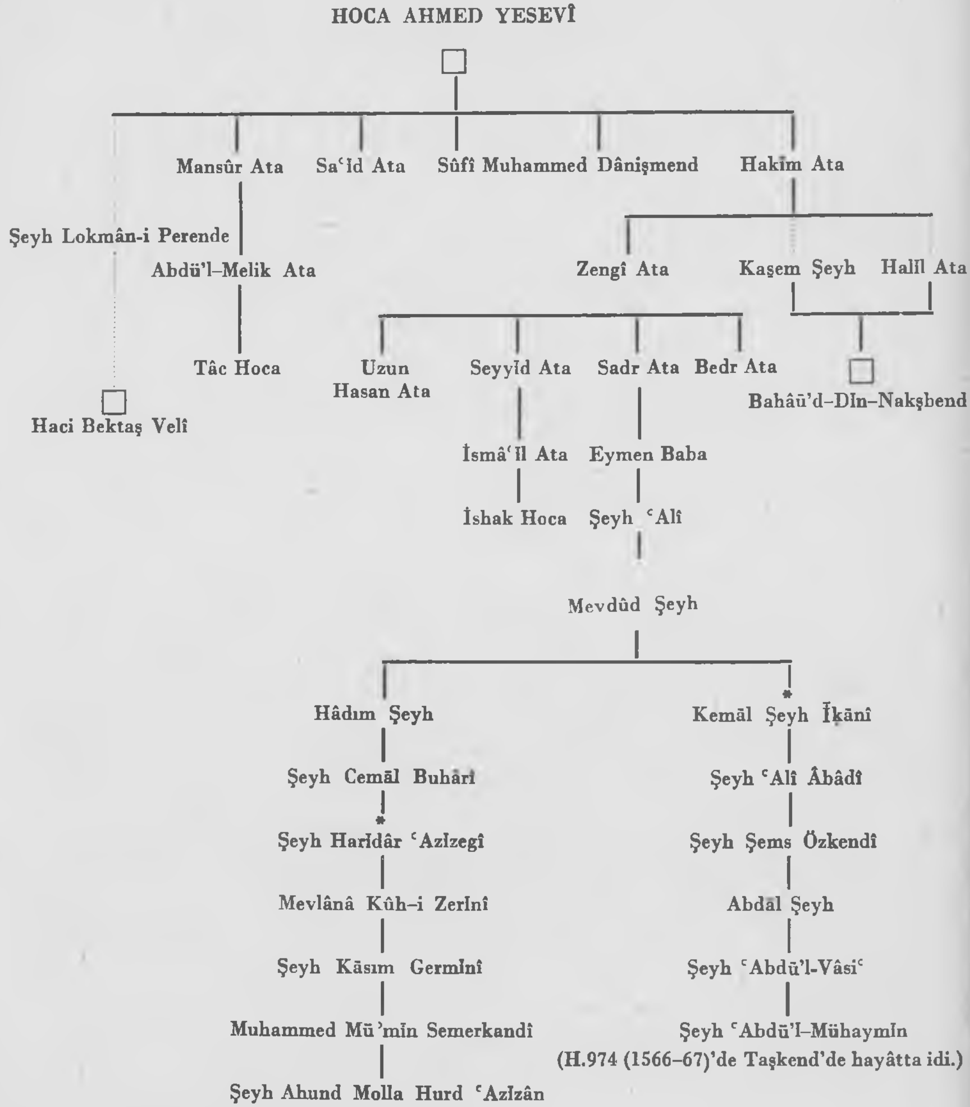
Bu *İndeks*'ten mümkün olduğu kadar kolay faydalanabilmek için şahıs adları ile tarihî ve coğrafî isimler düz, kitap ve makaleler *italik*, tâbir, istılah ve lugatler ise aralık olarak dizilmiş ve böylece eserin 2. baskısındaki usûle uyulmuştur. Ancak aslında Millî Eğitim Bakanlığı için hazırlanan, fakat müsveddelerin teslim edilmek üzere bulunduğu bir sırada Diyânet İşleri Başkanlığı'nca yayımlanmasına karar verilen bu 3. basımda transkripsiyon usûlünden çok büyük ölçüde uzaklaşılmıştır. Sâdece, ayn için (') hemze için (') işâretleri kullanılmış, bâzı iltibasları önlemek için de uzatmalarda zaman zaman (–) işâretine yer verilmiştir. Düz dizilen rakamlar o isim veya tâbirin metinde, italik dizilen rakamlar ise bahis konusu isim veya tâbirin notta geçtiğine delâlet etmektedir.

Yazma müshalara âit bibliyografik bilgiler ilgili olduğu eserin yanında köşeli parantez içinde verilirken yazma olmayanlar yuvarlak parantez içinde gösterilmiştir.

mühim eser hakkında burada kısaca bilgi vermek istiyoruz. Güzel bir sülüs yazısı ile Mahmud b. Hasan b. Şeyhü'n-Nakşbendî tarafından istinsâh edilerek, H. 1002 (M. 1593) rebiülevveline rastlayan bir cumartesi günü istinsâhı bitirilen bu 324 büyük sahifelik cilt iki ayrı kısımdan mürekkeptir. 221 sahifelik bir kısmı Türkçe, bir miktar eksiği bulunan geri kalan kısmı da Farsça olup, Hazînî adlı bir yesevî dervişi tarafından III. Murad devrinde yazılmıştır; bununla birlikte her iki kısım da aynı meâl ve mâhiyettedir. Ahmed Yesevî'nin menkabeleri, tarikatinin âdâbı, sonra sülûk âdâbına dâir bir takım tafsilât. Bilhassa Farsça kısmın baş tarafları tamâmiyle manzûm yazılmıştır. yine bu eserden anlaşılabileceğine göre, Hazînî esasen Türkistanlı bir Türk'tür. Tasavvuf cereyânının Orta-Asya'da en büyük bir kuvvetle hüküm sürdüğü bir devirde yetiştiği için daha on iki yaşında kendisine cezbe galebe etmiş, bir az sonra Seyyid Mansûr Kaşık-tırâş'a rastlayarak, ondan faydalanmış, *Evliyâ Menkabeleri* okunmuş, sülûk âdâbını öğrenmiş, nihayet ondokuz yaşında tâc, kemer ve hırkaya ve *Menâkıb-ı Evliya* yazmağa şeyhinden izin almıştır. Şeyh Süleyman Gaznevî'nin vâsıtalı bir şekilde müridi olan bu Seyyid Mansûrü'l-Belhî Summü'l-Hisârî ve'l-Buhârî hakkında Farsça kısımda bir çok menkabe ve hikâyelere tesâdüf edilir. Mâveraün'nehr'in çeşitli yerlerinde bulunan Hazinî her nedense orada durmayarak, II. Selim devrinde Istanbul'a gelip yerleşmiştir. III. Murad devrinde mutasavvıflara verilen kıymet ve itibarı görerek bu eseri hükümdâra takdim maksadı ile yazan Hazînî hakkında o devre âit başka kaynaklarda hiçbir şey bulamadık. Hazînî, Türkçe kitabının ismi olan *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâci'l-Bihâr*'ın telifine de delâlet ettiğini söylüyor. Her halde bu eser mevzu'muz bakımından fevkalâde mühim bir kaynaktır. Hazînî'nin Zengi Baba'dan gelen tarikat silsilesini göstermek için ayrıca bir silsilenâme ekledik.]

Birinci tab'ın hitâmı : Teşrinisâni, 1919
İkinci basımın sona ermesi : Ağustos, 1966
Üçüncü basımın sona ermesi : Mart, 1976

YESEVÎYE SİLSİLESİ



YESEVÎYE ve ONDAN ÇIKAN TARÎKATLER

Cevâhirü'l-Ebrâr, Reşâhât ve *Tibyânü'l-Vesâ'il*'e göre tanzîm edilmiştir.

İŞÂRETLER

—— Sülûk silsilesini gösterir.

..... Aradaki silsile efrâdının târîhen meçhûliyetini gösterir.

□ Başlı başına yeni bir tarîkat alâmetidir.

* Büyük bir tarîkat içinde bir şu'be alâmetidir.

Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar

Silsile-Nâme : I

ZENGÎ ATA SİLSİLESİ

- Zengî Ata
  - Sadr Ata
    - Cemāl Şâşî
      - Hasan b. Cemāl
        - Şeyh ʿAlî
          - Mevdūd Şeyh
            - Hādım Şeyh
              - Şeyh Cemāl Buhârî (Kâşgarî)
                - Şeyh Süleymān Gaznevî
                  - Şeyh Hudâydād
                    - Mevlânâ Kûh-i Zerînî
                      - Şeyh Kāsım Germînî
                    - Şeyh Metîn
                      - Şeyh Emîn
                        - Seyyîd Mansūr Ata
                          - Hazînî
          - Şeyh Pehlivan

ZENGÎ ATA SİLSİLESİ

Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc'il-Bihâr'a istinâden tertip edilmiştir.

Bu ikinci silsile-nâme, birinciyi tamamlamaktadır.

Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar

Silsile-Nâme : II



Bugün de tekkelerde söylenmekte olan *Yûnus ilâhîleri*'nden bâzılarının bestelerini tesbit için kitabımıza ilâve ettik. Eserimizin ilk basımındaki *İlâhîler*'in notaları, Encümen-i Mûsıkî âzâsından Seyyid Abdülkâdir Bey tarafından zabt ve tahrir edilmiştir. Birinci basımdaki *ilâhîler*'in güfteleri Arap harfleriyle idi. Bunların gerek güfte, gerek usûl ve makām bakımından ayni olan yeni harflere çevrilmiş notaları Abdülbâkî Gölpınarlı'nın *Yûnus Emre Dîvânı*'nda (İst., 1948, s. 789 v.d.) da mevcut olduğundan, eserimizin bu üçüncü basımındaki notaların klişeleri oradan alınmıştır.



Nota 2 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*



Nota 3 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*

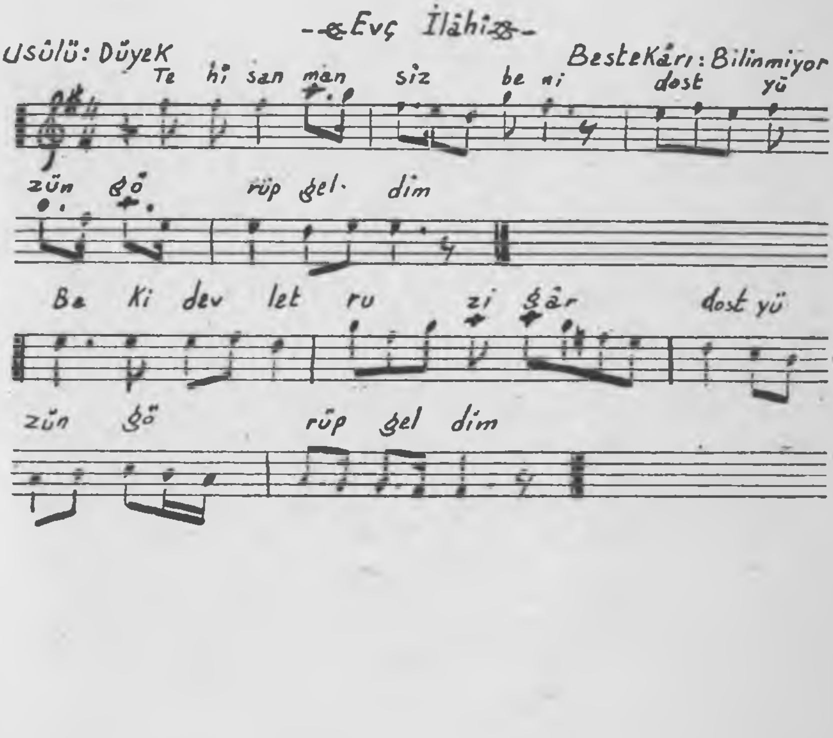
—Beyâtî İlâhî—

Usûlü: Nimevsat

Bestekârı: Bilinmiyor



Nota 4 — Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar



Nota 5 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*

Uşşak İlâhi

Usûlü: Düyek — Bestekârı: Bilinmiyor



Nota 6 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*



Nota 7 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*



Nota 8 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*


Mâhûr İlâhi
Usûlü: Düyek
Bestekârı: Bilinmiyor
A yır ma be ni se n den
ya ra dan a man a man a man (I)
man a man a man (II)
Dü şüp ö lü rüm dost
lar ben bu ya ra dan a
man a (I) man a man man (II) a man



Nota 10 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*



Nota 11 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*



Nota 12 — *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*

YANLIŞ - DOĞRU CETVELİ

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
16	21	*Histoire des Arabes*	*Littérature Arabe*
27	18	cevher	Gevher
30	19	*l'İslâm*	*l'Islam*
49	16	*Künnü'l Ahbâr*	*Künhü'l-Ahbâr*

55. sayfanın 2 satırı karışmış olup, 26. satır 25. satırın yerine gelecektir.

56	29	(......)	(21-83)
64	31	*l'İslâm*	*l'Islam*

68. sayfanın 20. satırında geçen isimler Umûmî Fihrist'te atlanmıştır.

113. sayfadaki 36. satırın başında köşeli parantez [olacaktır.

113	40	bir mektubu	*bir mektubu*

116. sayfanın 33. satırındaki *Le Turquestan et le Tibet*, bir dizgi yanlışı olarak girmiş olup, çıkarılacaktır.

128	26	Kâşkarî	Kâşgarî
130	2	Hakānîyet	Hakānîye
134	3	Fıransız	Fransız
134	10	*Türk Edebiyat Tarihi*	*Türk Edebiyatı Tarihi*
135	11	bağıntısını	bağlantısını
136	7	*Kutadgubilig*	*Kutadgu Bilig*
137	10	*Kutatgu Bilig*	*Kutadgu Bilig*
140	7	Sancar	Sencer
145	14	*Kutadgubilig*	*Kutadgu Bilig*
146	27 ve 30	*Kutadgubilig*	*Kutadgu Bilig*
147	3	*Kutadgubilig*	*Kutadgu Bilig*
149	40	Bölü'ünde	Bölüm'ünde
156	37	*Parsane*	*Persane*
164	30	Hani	Hanı

YANLIŞ - DOĞRU CETVELİ

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
166	7	Timurlar	Timurlular
168	39	un.	nu.
169	28	Bahsı	Baksı
169	30	*Çagatay Edebiyat*	*Çagatay Edebiyatı*
175	9	Kongat	Kongrat
185	23	Dânişmendler	Dânişmendliler
186	39	Dânişmendler	Dânişmendliler
191	21	eski Yunan-Roma	Eski Yunan - Roma
195	17	Stirzigowski	Strzygowski
210	7	ve mâhiy eski etini	ve eski mâhiyetini
215	25	bö	(bö) olmayacak
219	10	Tirmizî	Tirmiz
220	13	Tebrīz	Tebrīzî
233	37	maddes	maddesi
233	38	maddesinei	maddesine
238	28	C.	G.
239	27	bahsinde	bahrinde

240. sayfanın 31. satırındaki noktadan sonra köşeli parantez içinde şu ibâre eklenecektir.

[Köprülü, daha sonraki araştırmalarında *Kenzü'l-Küberâ*'nın telif bir eser değil, Necmü'd-Dīn Râzî'nin *Mirsâdü'l-'İbâd*'mın hülâsaten tercümesi olduğunu tespit etmiştir (bk. *Anadolu Selçukluları tarihi*'nin *yerli kaynakları*, Belleten, 1943, nr, 27, s. 448, not. 1.)]

242	11	sınıf-	sınır -
259	23	İsma'īil	İsma'il
261	17	كلشنى	كلشن
274	35	Niyâzî Mısrî	Niyâzî-i Mısrî
275	4-5	Niyâzî Mısrî	Niyâzî-i Mısrî
276	2	Niyâzî Mısrî	Niyâzî-i Mısrî
280	5	Oğlanlar Şeyhî	Olanlar Şeyhi
282	32	Türkçe yazmalar Kataloğu	*Türkçe Yazmalar Katalogu*

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
283	17	Mediniyet-i	Medeniyet-i

285. sayfanın 30. satırının başında köşeli parentez [olacaktır.

Sayfa	Satır	Yanlış	Doğru
285	35	Yunus Emre Divanı	*Yunus Emre Divanı*
288	7	*transcrition*	*transcription*
296	13	Kutadgu Bilig	*Kutadgu Bilig*
302	17	vakıt	vakit
305	28	vecd-i hâl	vecd-ü hâl
318	25	Semmnânî	Semnânî
324	20	*Cevper-i İlâhî*	*Cevher-i İlâhî*

343. sayfada 25. satırla 29. satır arasındaki kısım tarafımızdan ilâve edildiği için yuvarlak değil köşeli parantez [ ] içinde olacaktır.



Çizen : Coşkun Karakaya

FİATI: 50 LİRA

NO: 118